

Erzählte Welten im Richterbuch

Biblical Interpretation Series

Editors in Chief

Paul Anderson
Yvonne Sherwood

Editorial Advisory Board

Akma Adam – Roland Boer – Musa Dube
Jennifer L. Koosed – Vernon Robbins
Annette Schellenberg – Carolyn J. Sharp
Johanna Stiebert – Duane Watson
Ruben Zimmermann

VOLUME 116

The titles published in this series are listed at brill.com/bins

Erzählte Welten im Richterbuch

Narratologische Aspekte
eines polyfonen Diskurses

Von

Susanne Gillmayr-Bucher



BRILL

LEIDEN • BOSTON

2013

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Gillmayr-Bucher, Susanne, 1962-

Erzählte Welten im Richterbuch : narratologische Aspekte eines polyfonen Diskurses / von Susanne Gillmayr-Bucher.

p. cm. – (Biblical interpretation series, ISSN 0928-0731 ; v. 116)

Includes bibliographical references (p.) and indexes.

ISBN 978-90-04-24389-7 (hardback : alk. paper) – ISBN 978-90-04-24418-4 (e-book) 1. Bible. O.T. Judges—Criticism, Narrative. I. Title.

BS1305.52.G55 2013

222'.320—dc23

2012040705

This publication has been typeset in the multilingual “Brill” typeface. With over 5,100 characters covering Latin, IPA, Greek, and Cyrillic, this typeface is especially suitable for use in the humanities. For more information, please see www.brill.com/brill-typeface.

ISSN 0928-0731

ISBN 978-90-04-24389-7 (hardback)

ISBN 978-90-04-24418-4 (e-book)

Copyright 2013 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Global Oriental, Hotei Publishing, IDC Publishers and Martinus Nijhoff Publishers.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.

Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper.

INHALTSVERZEICHNIS

Dank	VII
1 Zugänge zum Richterbuch	1
1.1 Auf der Suche nach den Welten des Richterbuchs	2
1.2 Methodische Zugänge	9
1.2.1 „Mögliche Welten“	10
1.2.2 Multiperspektivisches Erzählen	17
1.3 Die erzählerische Gestaltung der Textwelt	21
1.3.1 Erzählstimme und Figurenrede	21
1.3.2 Die Gestaltung von Raum und Zeit	30
2 Die erzählten Welten	37
2.1 Die Stämme und das Land (Ri 1,1–3,6)	39
2.1.1 Die Eroberung des Landes	39
2.1.2 Die Reflexion der Situation	49
2.1.3 Richterschema und Rahmenerzählung	56
2.2 Otniël (Ri 3,7–11)	67
2.2.1 Die Entfaltung der Textwelt	68
2.2.2 Die Modifikation der Erwartungen	69
2.3 Ehud (Ri 3,12–30)	69
2.3.1 Die Entfaltung der Textwelt	70
2.3.2 Die Gegenspieler Ehud und Eglon	74
2.3.3 Ein Einzelkämpfer als Richter Israels?	79
2.4 Debora, Barak und Jaël (Ri 4–5)	81
2.4.1 Die Entfaltung der Textwelt	81
2.4.2 Komplexe Frauenfiguren und einfache Krieger	90
2.4.3 Debora und die Welt der Richter	101
2.5 Gideon (Ri 6–8)	103
2.5.1 Die Entfaltung der Textwelt	103
2.5.2 Erwählter oder Konkurrent JHWHs?	108
2.5.3 Wer rettet Israel?	123
2.6 Abimelech (Ri 8,33–9,57)	125
2.6.1 Die Entfaltung der Textwelt	126
2.6.2 Rivalen	130
2.6.3 Ein problematischer Führungsanspruch	136

2.7	Jiftach (Ri 10,6–12,7)	136
2.7.1	Die Entfaltung der Textwelt	137
2.7.2	Ein Volk sucht einen Retter	142
2.7.3	Zweifel am Richter und Retter	155
2.8	Simson (Ri 13–16)	158
2.8.1	Die Entfaltung der Textwelt	159
2.8.2	Einer gegen alle	167
2.8.3	Ein karnevalistischer Schlussakkord?	183
2.9	Micha (Ri 17–18)	187
2.9.1	Die Entfaltung der Textwelt	188
2.9.2	Micha, der Levit und die Daniten	194
2.9.3	Konkurrierende Einzelinteressen	205
2.10	Der Levit und seine Nebenfrau (Ri 19)	208
2.10.1	Die Entfaltung der Textwelt	209
2.10.2	Namenlose Akteure	216
2.10.3	Unerhörte Verhältnisse	225
2.11	Ganz Israel (Ri 20–21)	226
2.11.1	Die Entfaltung der Textwelt	226
2.11.2	Benjamin und die Stämme	233
2.11.3	Eine Rettung mit großen Verlusten	242
3	Konzeptionen Israels	245
3.1	Israel – Volk und Stämme	245
3.1.1	Israel als Einheit	246
3.1.2	Israel und seine Stämme	250
3.1.3	Die Selbstkonzeption Israels	257
3.1.4	Die Dominanz der Einzelnen	261
3.2	Das Thema „Führung“ im Richterbuch	263
3.2.1	Gruppen ohne Führungsinstanz	265
3.2.2	Retter und Führungspersönlichkeit	266
3.2.3	Kein König in Israel	278
3.3	Fremde Herrscher und Völker	279
3.3.1	Fremde Herrscher	279
3.3.2	Fremde Völker	283
3.4	Wohin führen die erzählten Textwelten?	286
3.4.1	Historischer Kontext	288
3.4.2	Kanonischer Kontext	291
	Literaturverzeichnis	293
	Bibelstellenindex	309
	Sachregister	312

DANK

Die vorliegende Studie ist das Ergebnis einer langen Beschäftigung mit den Erzählungen des Richterbachs und verdankt ihre Entstehung vielfältigen Anregungen. Meine Auseinandersetzung mit dem Richterbach begann mit der Erstellung einer erzählanalytischen Datenbank zum Richterbach im Rahmen des von der DFG geförderten Forschungsprojekts „Textvarianz, Textwachstum und die Vielfalt der erzählerischen Gestaltung im deuteronomistischen Geschichtswerk“ in den Jahren 2005–2007 an der RWTH-Aachen, das ich gemeinsam mit Herrn Prof. Dr. Georg Hentschel, Universität Erfurt, durchführen konnte. Die intensiven und anregenden Diskussionen innerhalb dieser Forschungsgruppe haben meine Arbeit am Richterbach nachhaltig geprägt. Den Mitarbeiterinnen dieses Projektes gilt deshalb mein ganz besonderer Dank: Frau Dr. Annett Giercke-Ungermann, Frau Dipl.-Gymn. Judith Malmes, Frau Dipl.-Theol. Ira Collenberg und Frau Anke Eversmann. Ihre umfangreichen Beiträge zur Datenbank und ihre vielfältigen Anregungen bilden die Grundlage dieser Untersuchung. Herrn Prof. Hentschel möchte ich meinen ganz herzlichen Dank für zahlreiche konstruktive Diskussionen im Spannungsfeld von historisch-kritischen und literaturwissenschaftlichen Zugängen zu biblischen Texten aussprechen.

Die notwendige Ruhe, die Ergebnisse zu sammeln und zu bündeln, fand ich während eines Forschungsfreisemesters an der Universität in Tel Aviv. Allen Kolleginnen und Kollegen am Department of Biblical Studies, insbesondere Prof. Dr. Frank Polak, Dr. Talia Sutslover und Prof. Dr. Yairah Amit, bin ich für die freundliche Aufnahme und viele fruchtbare Gespräche zu großem Dank verpflichtet.

In der Endphase der Manuskriptgestaltung haben mich Frau Mag. Antonia Krainer und Frau Dr. Eva Drechsler tatkräftig unterstützt, wofür ich mich ebenfalls herzlich bedanken möchte. Mein Dank gilt auch dem „Bischöflichen Fonds zur Förderung der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz“, der die Kosten für die Lektorats- und Korrekturarbeiten zu einem großen Teil mitgetragen hat.

KAPITEL 1

ZUGÄNGE ZUM RICHTERBUCH

„Unglücklich das Land, das keine Helden hat. [...]

Nein. Unglücklich das Land, das Helden nötig hat.“¹

Diese beiden Aussagen, Teil eines Gesprächs, das Brecht Galilei und seinen Schüler Andrea Sarti nach dem Widerruf Galileis führen lässt, könnten ein Teil des Diskurses des Richterbachs sein, ist doch der Blick auf die Zeit der Richter geprägt von einer kontroversen Diskussion darüber, mit welchen Idealvorstellungen und unter welcher Führung das Leben Israels im Land gelingen kann.

Die Erzählungen des Richterbachs zeichnen insgesamt eine turbulente Zeit, die von mutigen Männern und Frauen, kriegerischen Stämmen und ebenso von chaotischen Zuständen geprägt ist. Das Leben Israels im (verheißenen) Land wird von innen und außen immer wieder bedroht und in Frage gestellt. Kämpfe zwischen den israelitischen Stämmen bedrohen Israel genauso wie Angriffe von feindlichen Völkern. Trotz charismatischer, von Gott eingesetzter Rettergestalten und trotz großer Anstrengungen der Stämme gelingt es nur mit Mühe, das Leben im Land fortzusetzen. Es ist, wie Ri 2,10 vermerkt, ein kompletter Neuanfang mit einer Generation von IsraelitInnen, die JHWH und seine Heilstaten nicht mehr kannten. Ebenso unsicher wie das geschilderte Leben im Land sind auch die Stellungnahmen, die das Richterbach dazu anbietet. Das Deutungsschema, das am Beginn eingeführt wird, löst sich in der Abfolge der einzelnen Erzählungen auf, und die weiteren Erläuterungen beschränken sich darauf, auf den erzählten Mangel explizit hinzuweisen. Die Aufgabe der RezipientInnen, die Leerstellen der Texte auszufüllen, fällt im Richterbach vor allem deshalb besonders auf, weil häufig Wertmaßstäbe und gültige Handlungsrichtlinien ergänzt werden müssen. Je nachdem welchen Standpunkt die RezipientInnen einnehmen, fällt die Interpretation entsprechend unterschiedlich aus.² So erscheinen die Auslegungen, die das Richterbach erfahren hat, und die Angaben

¹ Brecht, Galilei, 532.

² Vgl. Wong, Strategy, 18–19.

darüber, welche Botschaft dieses Buch vermitteln will, ebenso vielfältig und uneinheitlich wie die Erzählungen selbst. Die Vielstimmigkeit des Buches setzt sich in seinen Deutungen fort.³

1.1. AUF DER SUCHE NACH DEN WELTEN DES RICHTERBUCHS

In der kanonischen Endgestalt der hebräischen Bibel fand das Richterbuch seinen Platz zwischen den Büchern Josua und Samuel, nach dem Einzug ins Land und vor der Zeit der Monarchie. Damit erhält das Richterbuch eine zeitliche Zuordnung, die so im Buch selbst noch nicht erkennbar ist. Dennoch wurden die Richtererzählungen entsprechend dieser Einordnung lange Zeit als Erzählungen über die Geschichte Israels in vorstaatlicher Zeit gelesen, und darüber hinaus wurden anhand dieser Texte Modelle der vorstaatlichen Stammesgesellschaft Israels entworfen.⁴ Mit den Veränderungen der Geschichts(re)konstruktion Israels am Ende des 20. Jh. beginnt sich dieses Bild zu wandeln, und das Richterbuch wird zunehmend stärker als Geschichtsfiktion einer weit späteren Zeit verstanden, die jedoch keine unmittelbaren Rückschlüsse auf die Gesellschaft Israels in vorstaatlicher Zeit erlaubt. Was bleibt, sind einzig Erinnerungen an herausragende Helden und Rettergestalten sowie die ernüchternde Einsicht, dass auch diese Helden Israel nicht auf Dauer retten können. Diese Diskrepanz zwischen der Darstellung großer Rettergestalten und der kritischen Relativierung, die diese Figuren im Gesamtkontext des Richterbuchs erfahren, lässt unterschiedliche Deutungen und Wertungen der Überlieferung ganz offensichtlich werden und weckt damit das Interesse der ExegetInnen. Neben den zahlreichen entstehungsgeschichtlich orientierten Studien finden sich seit den 70er-Jahren des vorigen Jahrhunderts zunehmend mehr Studien, die den Endtext als literarisches Kunstwerk in den Blick nehmen und sich darauf konzentrieren, die verschiedenen Stimmen des Textes literarisch zu beschreiben.⁵

Entstehungsgeschichtliche Studien (re)konstruieren das Wachstum der Überlieferungen mit ihren je unterschiedlichen inhaltlichen Akzenten bis hin zur endgültigen Endgestalt des Textes. Sie versuchen dabei, die jeweiligen Textstadien mit bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungen und

³ Einen hervorragenden Einblick in die lange und vielfältige Rezeptionsgeschichte des Richterbuchs von der Antike bis in die Gegenwart bietet *Gunn*, Judges.

⁴ Vgl. *Noth*, Studien.

⁵ Vgl. den Überblick bei *Wong*, Strategy, 10–16; *Butler*, Judges, li–lvii.

geschichtlichen Ereignissen in Verbindung zu setzen und daraus die sich ändernden Fragestellungen und Perspektiven zu erklären. Das Motiv der „Führung“, das im Richterbuch eine zentrale Stellung einnimmt, regt dazu an, die (Re)Konstruktion der Entwicklung der Führungs- und Gesellschaftsstrukturen in Israel mit der Entstehungsgeschichte der Richtererzählungen zu verknüpfen. So versteht Becker beispielsweise die Frage nach einer angemessenen Führung des Volkes als durchgehendes Leitmotiv des Richterbuches in all seinen Entwicklungsphasen.⁶

Seit den „Überlieferungsgeschichtlichen Studien“ von Martin Noth, in denen er die Bücher Josua bis 2 Könige als ein geschlossenes Geschichtswerk darstellt,⁷ wird auch die Frage, welche Position dem Richterbuch als Teil des deuteronomistischen Geschichtswerks zukommt, im Rahmen der Entstehungsgeschichte kontrovers diskutiert.⁸ Noths Modell des einen deuteronomistischen Sammlers und Redaktors wird in weiteren Studien zugunsten der Annahme unterschiedlicher, zeitlich oft weit auseinander liegender Bearbeitungen verändert.⁹ Aus den Heldenerzählungen, die Noth als einen Überlieferungsstrang ansieht, den das deuteronomistische Geschichtswerk bereits vorgefunden und mit aufgenommen hat, (re)konstruiert W. Richter ein vor-deuteronomistisches „Retterbuch“, das anschließend mehrfach deuteronomistisch überarbeitet wurde.¹⁰ Die Diskussion darüber, ob es eine vor-deuteronomistische Sammlung von Heldenerzählungen gegeben hat, wie W. Richter annimmt,¹¹ oder nur unverbundene Einzelerzählungen,¹² kleinere Erzählkränze und eventuell lose verbundene Sammlungen,¹³ oder ob ein deuteronomistischer Redaktor die Erzählungen erst gesammelt hat,¹⁴ ist noch nicht ganz verstummt.

Mit der in den letzten Jahren neu entflammten Diskussion um das deuteronomistische Geschichtswerk insgesamt tauchen auch Modelle auf, die erst mit einer relativ späten deuteronomistischen Bearbeitung des Richter-

⁶ Becker, Richterzeit, 306.

⁷ Noth, Studien.

⁸ Vgl. Groß, Richterbuch, 177. Ausführliche Forschungsüberblicke bieten Becker, Richterzeit, 7–17; Guillaume, Waiting, 5–14; Wong, Strategy, 1–10; Butler, Judges, xliii–li; Hentschel, Richterbuch, 275.

⁹ Einen kurzen Überblick zur aktuellen Diskussion um das deuteronomistische Geschichtswerk bietet Römer, Geschichtswerk, 55–58; vgl. ebenso Becker, Richterzeit, 11–12; Wong, Strategy, 8–9.

¹⁰ Vgl. Richter, Untersuchungen; Richter, Bearbeitung.

¹¹ So beispielsweise jüngst Guillaume, Waiting, 74.

¹² Groß, Richter, 82–84.

¹³ Kratz, Komposition, 214.

¹⁴ Becker, Richterzeit, 300–301.

buchs rechnen¹⁵ bzw. die Entstehung des Richterbuchs zunächst unabhängig von diesem erklären. Diese Modelle gehen davon aus, dass das Richterbuch erst relativ spät, in der Persischen oder Hellenistischen Zeit, zwischen die Bücher Josua und Samuel gestellt wurde.¹⁶ Guillaume beschreibt gleich zu Beginn seiner 2004 erschienenen Studie zur Redaktionsgeschichte des Richterbuches sein Vorgehen als den Versuch „to read the book of Judges outside the mental framework of Noth's Deuteronomistic History“¹⁷. Er sucht einen Mittelweg zwischen diachroner Exegese und theologischem Kommentar zum Endtext. Ein besonderes Anliegen ist die (Re)Konstruktion des historischen und kulturellen Kontextes der einzelnen Bearbeitungsstufen des Textes. Die biblischen Texte werden als kulturelle Artefakte ihrer Zeit ernst genommen und – so weit dies möglich ist – im Licht dieser Zeit gelesen. Die Studie konzentriert sich dementsprechend auf jene Perioden, die archäologisch-historisch gut erschlossen sind. Neu an diesem Vorgehen ist die konsequent dominante Rolle der Geschichtsrekonstruktion für die Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte der Texte. Guillaume achtet bei seiner Skizze der Bearbeitungsschichten deshalb stärker auf ideologische Differenzen als auf sprachlich stilistische Unterschiede.¹⁸ Er entwirft in sieben Schritten ein Bild der Entstehungsgeschichte des Richterbuchs. Beginnend bei einem „Retterbuch“, das um 720 v. Chr. in Bet-El entstand,¹⁹ (re)konstruiert er verschiedene Überlieferungsvarianten des Buches, die er auf dem Hintergrund historischer und gesellschaftlicher Kontexte erläutert. Besonderes Augenmerk gilt dabei den Wendepunkten der Geschichte Israels, die jeweils eine Überarbeitung der vorhandenen Traditionen und eine Adaptierung auf die geänderte Situation notwendig gemacht haben. Guillaume konzentriert sich ganz auf das Richterbuch und entwirft dessen Entstehungsgeschichte ohne den Hintergrund des deuteronomistischen Geschichtswerks. Die Einfügung in einen Geschichtsentwurf nimmt Guillaume in Anlehnung an Schmid erst in der Hellenistischen Epoche an,

¹⁵ Kratz, *Komposition*, 198.

¹⁶ Zum Beispiel Schmid, *Literaturgeschichte*, 120; Schmid, *Erzväter*, 220; Knauf, *Priesterschrift*, 111; Kratz, *Komposition*, 196. Wird das Richterbuch innerhalb des deuteronomistischen Geschichtswerks betrachtet, dann wird zwar eine frühere Eingliederung der einzelnen Erzählungen angenommen, die kritische Überarbeitung der Rettererzählungen wird jedoch der nachexilischen Zeit zugeordnet, wobei mit letzten Veränderungen ebenfalls in persischer und frühhellenistischen Zeit gerechnet wird. Vgl. z. B. Römer, *Deuteronomistic History*, 137.

¹⁷ Guillaume, *Waiting*, 1.

¹⁸ Guillaume, *Waiting*, 3.

¹⁹ Guillaume, *Waiting*, 74; 254.

wobei das Richterbuch erst nach der Redaktion der Bücher Josua und Samuel zwischen diesen beiden Büchern eingefügt worden sei.²⁰

Im Unterschied zu den textgeschichtlichen Studien konzentrieren sich literarisch ausgerichtete Arbeiten häufig darauf, die Kohärenz der Erzählungen aufzuweisen und ihre Strukturen zu beschreiben, ohne ihre Entstehungsgeschichte zu (re)konstruieren. Diese Untersuchungen finden sich zum gesamten Richterbuch²¹ insbesondere jedoch zu einzelnen Richter-erzählungen und Zyklen.²² Auffallend ist dabei die Tendenz, die Abfolge der Erzählungen des Richterbuchs als eine „Abwärtsspirale“ zu interpretieren,²³ in welcher ein politischer, sozialer, moralischer und religiöser Verfall beschrieben wird.²⁴

Ein Beispiel für eine sehr detaillierte rhetorische Analyse des gesamten Richterbuchs stellt die Arbeit von O'Connell dar. Er versucht dieses in einer kohärenten Leseweise zu präsentieren und dabei auch dessen rhetorische Absicht zu erschließen.²⁵ In einer detailreichen rhetorischen Analyse beschreibt er die verschiedenen Strukturen, die wiederholten Motive sowie den Handlungsaufbau und die Charakterisierung der erzählten Figuren.²⁶ O'Connell versucht dabei die Erzählungen des Richterbuchs monologisch zu lesen, d. h. auf eine zentrale Aussageabsicht hin zu interpretieren.²⁷ Die zahlreichen Leerstellen der Erzählungen, insbesondere die oft fehlenden expliziten Wertungen, besetzt er mit deuteronomistischen Idealvorstellungen und konstruiert diese Position als die Rolle des „Redaktors“, der die fehlende Umsetzung deuteronomistischer Ansprüche in den Erzählungen kritisch beobachtet und die LeserInnen ebenfalls zu einer kritischen Lektüre anregen will. Das rhetorische Ziel des Richterbuches sieht O'Connell darin, die LeserInnen zu ermahnen, einen göttlich ernannten jüdischen König zu

²⁰ *Guillaume*, *Waiting*, 260; diesen Gedanken entfaltete Guillaume ebenso in einem Vortrag bei der EABS 2011 in Thessaloniki (noch nicht publiziert).

²¹ So beispielsweise Webb. Das Anliegen seiner Studie zum Richterbuch ist es zu zeigen, dass der Endtext einen kohärenten Text darstellt. *Webb*, *Judges*; *Wong*, *Strategy*, 22–24.

²² Vgl. den Literaturüberblick bei *Webb*, *Judges*, 19–40.

²³ So fasst beispielsweise Wong die Aussageabsicht des gesamten Richterbuchs als „progressive deterioration“ zusammen. *Wong*, *Strategy*, 249.

²⁴ *Butler*, *Judges*, lvii. Als Einzelstudien seien beispielsweise genannt: *Bluedorn*, *Yahweh*; *Assis*, *Self-interest*.

²⁵ Dabei geht auch O'Connell davon aus, dass das Richterbuch über einen längeren Zeitraum entstanden ist, doch steht die (Re)Konstruktion dieser Entstehungsgeschichte zunächst nicht im Zentrum seiner Fragestellung. In zwei ausführlichen Exkursen widmet sich O'Connell im Anschluss an seine rhetorische Analyse auch Fragestellungen der Textentstehung und Texttradierung. *O'Connell*, *Rhetoric*, 345–432.

²⁶ *O'Connell*, *Rhetoric*, 1.

²⁷ *O'Connell*, *Rhetoric*, 10.

unterstützen, der gemäß den deuteronomistischen Idealen – insbesondere dem Anspruch der Vertreibung der Fremden aus dem Land, der Aufrechterhaltung der Bundestreue gegenüber JHWH, der angemessenen Ausführung des Kultes sowie der Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit – handelt.²⁸ Das Richterbuch läuft damit auf ein idealisiertes Königtum zu.²⁹

Neben der detaillierten Beschreibung der Textstrukturen gilt, wie auch die Arbeit von O'Connell bereits zeigt, das Interesse der literarisch orientierten Arbeiten ebenso der Gestaltung der Perspektiven wie den inhaltlichen Themen oder theologischen Akzentsetzungen. Damit setzt auch eine Neubewertung der in den Texten erkennbaren unterschiedlichen Perspektiven ein. So führt beispielsweise Polzin an, dass die verschiedenen Blickwinkel nicht nur auf mehrere Bearbeitungen hinweisen, sondern ebenso als eine bewusste literarische Gestaltung verstanden werden können.³⁰

Eine strenge Trennung von literarischen und textgeschichtlich interessierten Arbeiten ist dennoch nicht möglich, da viele Untersuchungen beide Aspekte berücksichtigen. Dabei wird der Endredaktion der Texte oft besondere Aufmerksamkeit gewidmet und versucht, die inhaltlichen und theologischen Leitlinien dieser Redaktion herauszuarbeiten.³¹ Noch deutlicher als bei O'Connell findet sich dieses Anliegen beispielsweise bei Amit. Sie verbindet in ihrer Arbeit thematische Grundlinien des Buches mit Fragen nach der redaktionsgeschichtlichen Bearbeitung und Zusammenstellung der Texte. Amit geht davon aus, dass das Buch für eine breite Hörerschaft gedacht war und als Grundlage für ein angemessenes Geschichtsverständnis, das Geschichte als Interaktion zwischen Mensch und Gott versteht, diene.³² Dementsprechend betrachtet sie das Richterbuch als eine systematische Geschichtsschreibung und stellt die Frage, wann in der Überlieferung biblischer Texte die Notwendigkeit einer systematischen Bearbeitung auftaucht.³³ Obwohl auch Amit annimmt, dass es mehrere, teilweise kontroverse Bearbeitungen des Buches gab, geht sie davon aus, dass die Grundlinien und das Ziel der Erzählungen durch die unterschiedlichen Bearbei-

²⁸ O'Connell, *Rhetoric*, 10. Entsprechend ordnet O'Connell das Richterbuch literarisch der in 2 Sam 1–4 geschilderten Situation zu. Vgl. O'Connell, *Rhetoric*, 303–305.

²⁹ O'Connell, *Rhetoric*, 317. Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Brettler. Für ihn bildet eine starke „pro-Judean, anti-non-Davidic“ Grundhaltung den roten Faden durch das gesamte Richterbuch. Brettler, *Judges*, 113.

³⁰ Vgl. Polzin, *Moses*, 18–24.

³¹ Vgl. z. B. auch die Studie von Klein, die Ironie als ein zentrales Motiv herausarbeitet. Klein, *Triumph*.

³² Amit, *Judges*, 12–13; 119.

³³ Amit, *Judges*, xi.

tungen hindurch erhalten bleiben.³⁴ Die Kriterien, anhand derer die Bearbeitungen erfolgten, versucht sie aus den Erzählungen des Richterbuchs selbst abzuleiten. Als zentrale, die redaktionellen Überarbeitungen prägende Themen nennt sie „Zeichen“ und „Führung“. Entlang dieser Leitlinien sei sowohl die Auswahl und Zusammenstellung der Texte als auch ihre Bearbeitung erfolgt. Verfolgt man diese durch das Buch, so wird deutlich, dass die RezipientInnen mit deren Hilfe dazu gebracht werden, Gottes Rolle in der Geschichte zu erkennen und Königtum sowie Führung allgemein kritisch zu betrachten.³⁵

Die Zusammenstellung verschiedener Erzählungen und Traditionen, wie sie im Richterbuch zu finden ist, wirft auch die Frage nach den unterschiedlichen Perspektiven und damit verknüpft den verschiedenen impliziten Weltbildern auf. Niditch verfolgt in ihrem Kommentar zum Richterbuch drei verschiedene „Stimmen“: „The epic-bardic voice“, „the voice of the theologian“ und „the voice of the humanist“.³⁶ Die ältesten Überlieferungen sieht sie in der „episch-bardischen Stimme“ erhalten, die vor allem die Erzählungen von den großen Helden umfasst. Die „theologische Stimme“ bringt eine deuteronomistische Weltanschauung mit ihren Idealen und Zielen ein, während der „humanistischen Stimme“ vor allem die Aufgabe der Zusammenstellung und Überlieferung der alten Erzählungen zukommt. Es ist eine kritische Stimme, die um die Zufälle und Unwägbarkeiten der Machtverteilung sowie die Vergänglichkeit von politischer und militärischer Vorherrschaft weiß und die überlieferten Erzählungen aus diesem kritischen Blick präsentiert.³⁷ Niditch versteht sowohl die theologische als auch die humanistische Stimme als (kritischen) Kommentar und Fortsetzung der überlieferten epischen Erzählungen.³⁸

Die Vielfalt der vorliegenden Studien zum Richterbuch zeigt, dass sich die vielstimmigen Diskurse in den Erzählungen nicht auf eine Perspektive und eine Aussageabsicht reduzieren lassen. Obwohl die dominanten Grundthesen wie die Frage nach einer angemessenen Leitungsstruktur, die Suche

³⁴ „It would therefore seem that, notwithstanding the fact that biblical editing is a protracted, collective process, and that throughout the process different, and at times conflicting, editing tendencies were accumulated on top of one another, the editors of each biblical work preserved certain central editorial features, giving the majority of its components the sense of combining toward the same goal.“ *Amit*, Judges, 9.

³⁵ *Amit*, Judges, 118.

³⁶ *Niditch*, Judges, 8–13.

³⁷ Zu dieser Stimme zählt Niditch vor allem Ri 1,17–21. *Niditch*, Judges, 13.

³⁸ *Niditch*, Judges, 13.

nach geeigneten Führungspersönlichkeiten, die Problematik der Solidarität des Volkes, die stets gefährdete Loyalität gegenüber der Gottheit Israels und nicht zuletzt die drängende Frage des Umgangs mit fremden Völkern in allen Studien erwähnt werden, findet sich kaum ein Konsens im Hinblick auf die Gewichtung und Bewertung dieser Themen. Der Grund dafür liegt nicht nur in den unterschiedlichen Zugangsweisen und Fragestellungen der Interpretationen, sondern auch im Richterbuch selbst. Klare oder gar eindeutige Wertungen und Perspektiven fehlen häufig oder werden durch der Zusammenstellung der Erzählungen kritisch in Frage gestellt. Die RezipientInnen des Richterbuchs müssen sich deshalb auf einen Diskurs einlassen, der ihnen in wechselnden Perspektiven eine turbulente und oftmals chaotische Welt zeigt, einen festen Standpunkt, von dem aus sich alles betrachten ließe, jedoch vermissen lässt. Durch das Fehlen einer dominierenden Stimme ist der widerstreitende Dialog verschiedener Weltansichten im Richterbuch besonders auffällig gestaltet. So bleibt es die Aufgabe der LeserInnen, sich eine Perspektive und damit einen Standpunkt selbst zu wählen.

Diese Welt des Richterbuchs mit ihren verschiedenen Weltentwürfen und Deutungsangeboten steht im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen. Ziel dieser Studie ist es, die verschiedenen im Richterbuch entworfenen Welten in ihrem literarischen Diskurs zu beschreiben. Im Zentrum steht die Vielstimmigkeit jenes Textes, der am Ende einer langen Überlieferungs- und Wachstumsgeschichte als (hebräisches) Richterbuch tradiert wird.³⁹ Die Beschreibung soll zunächst für die einzelnen Erzählzyklen und die in ihnen entworfenen Textwelten erfolgen. Dabei werden die Zyklen je für sich betrachtet; doch zugleich wird auch die gemeinsame Textwelt des Richterbuchs in den Blick genommen und darauf geachtet, inwieweit die einzelnen Erzählungen diese Welt bestätigen, ergänzen oder modifizieren. Anschließend werden die zentrale Fragen des Richterbuchs im Querschnitt zusammengefasst und der kontroverse Diskurs um diese Themen noch einmal gebündelt dargestellt. Den Abschluss dieser Beschreibung bildet dann die Frage: In welcher Zeit könnte eine solche Darstellung von Interesse gewesen sein, die vieles infrage stellt und damit die RezipientInnen auffordert, nach Lösungen zu suchen, diese jedoch nicht anbietet.

³⁹ Die Text- und Überlieferungsgeschichte selbst ist jedoch nicht Gegenstand dieser Arbeit. Obwohl sich die unterschiedlichen Weltentwürfe teilweise auch als Veränderungen und

1.2. METHODISCHE ZUGÄNGE

Die im Richterbuch vorgestellte Welt ist geprägt von der Suche des Volkes Israel nach einem gelingenden Leben im verheißenen Land. Zahlreiche Schilderungen von inneren und äußeren Bedrohungen erzählen in immer neuen Anläufen von den Schwierigkeiten, diesen Wunsch umzusetzen. Dabei präsentieren die Texte nicht nur wechselnde Situationen, sondern auch unterschiedliche Deutungen der erzählten Zeit. So tritt neben das Bild der erfolgreichen Stämme ihr Unvermögen und ihre Orientierungslosigkeit; den Erinnerungen an die großartigen Helden wird eine ganz nüchterne Bilanz ihres Wirkens gegenübergestellt, und die Suche nach einer „idealen Führungsinstanz“ bleibt erfolglos. Hehre Ansprüche, große Ideen und katastrophales Scheitern werden nicht nur nebeneinander erzählt, sondern auch unterschiedlich gedeutet.

Die verschiedenen Ausschnitte dieser Welt werden aneinandergereiht, ihre Zusammenhänge jedoch nicht immer erklärt; und ebenso können explizit vorgegebene Deutungsmuster später wieder dekonstruiert werden. Dadurch entsteht der Eindruck, dass der vielstimmige und durchaus kontroverse Diskurs der einzelnen Stimmen und Perspektiven ein nur mühsam zusammengeschürtes Bündel an Erzählungen, Motiven und theologischen Deutungen darstellt. Die darin konstruierte Periode der Richterzeit erscheint als chaotisch und ist überdies ständig in Gefahr, sich vollständig aufzulösen. Die Periodisierung einer chaotischen Zeit, wie sie im Richterbuch dargestellt wird, erfolgt nicht nur unter einer Perspektive, sie erweist sich vielmehr als ein vielstimmiger Dialog, der um die Frage nach einer verbindlichen und lebensförderlichen Ordnung kreist. Die erzählerisch dargestellten Variationen möglicher Lösungen werden stets von kritischen Stimmen begleitet. Trotz vieler positiver Erinnerungen an ein gelingendes Leben im Land und an die erfolgreiche Überwindung von Bedrohungen bietet das Richterbuch kein Erfolgsmodell an, ebenso wenig wie es eine eindeutige Interpretation des Scheiterns vorlegt. Die unterschiedlichen Perspektiven des Buches stehen in einem Dialog miteinander, aber sie dekonstruieren sich auch gegenseitig. Gerade diese Widerständigkeit der Stimmen und die letztendliche Zurückweisung eines Systematisierungsversuchs machen das Richterbuch zu einem der interessantesten Bücher alttestamentlicher Geschichtsdarstellung.

Anpassungen innerhalb der Überlieferungsgeschichte der Texte beschreiben ließen, wäre dies eine vollkommen andere Fragestellung. Vgl. zu dieser Frage *Newsom*, Bakhtin, 293.

Um diesen Diskurs angemessen beschreiben zu können, bedarf es einer Zugangsweise, die offen ist für unterschiedliche Perspektiven und widerstreitende Lösungsversuche innerhalb einer Erzählung. Jeder Versuch, die Richtererzählungen auf der Grundlage strenger Kohärenzmaßstäbe eindimensionalen Deutungsmustern zuzuordnen – unabhängig davon, ob das auf diachroner Ebene durch die Annahme verschiedener Textschichten mit je unterschiedlichen Aussageintentionen erfolgt, oder ob mit Blick auf die letzte Textform die Interpretation der Erzählungen ganz einer Perspektive untergeordnet werden – läuft Gefahr, den lebendigen Diskurs in den Texten zu vernachlässigen. Eine Möglichkeit, solch vielstimmige Diskurse in literarischen Texten zu beschreiben, soll im Folgenden kurz vorgestellt werden.

Die Grundlage für diese Studie bilden Zugänge, wie sie von den Erzähltexttheorien entwickelt wurden;⁴⁰ für die Beschreibung des Zusammenspiels der verschiedenen Stimmen im Richterbuch werden insbesondere die Fragen der Perspektivenbildung, des multiperspektivischen Erzählens sowie der unterschiedlichen Konstruktionen von Wirklichkeit, wie sie von der Erzählstimme und den einzelnen Figuren eingebracht werden, aufgegriffen.

1.2.1. „Mögliche Welten“

Literarische Texte sind keine mehr oder weniger genauen Abbildungen der Wirklichkeit, die in unterschiedlicher Distanz zur Welt der RezipientInnen stehen, vielmehr entwirft jeder Text eine alternative Welt, die ihrerseits wiederum aus verschiedenen subjektiven Wirklichkeitsmodellen besteht.⁴¹ Je nachdem, wie unterschiedlich die Wirklichkeitsmodelle der erzählten Figuren oder der Erzählinstanz(en) gestaltet sind, lassen sich verschiedene Perspektiven im Text erkennen.⁴² Multiperspektivische Texte bieten den Lese-

⁴⁰ Seit den 60er-Jahren gehören Erzähltheorien zu den zentralen Forschungsbereichen der internationalen Literaturwissenschaft. Auf die im Strukturalismus verankerten Anfänge folgte seit den 80er-Jahren des 20. Jh. eine Weiterentwicklung, die durch eine Vielfalt neuer theoretischer Ansätze geprägt ist. Angestoßen wurde diese Entwicklung von Fragestellungen, die von anderen Wissenschaftsbereichen an die Erzähltheorie herangetragen wurden. Gender-Studies, Psychoanalyse, Philosophie, Geschichtswissenschaft, aber ebenso kognitive und rezeptionsorientierte Modelle trugen – um nur ein paar Beispiele zu nennen – wesentlich zur Entwicklung neuer Fragestellungen und der Erweiterung des Untersuchungsgegenstandes bei. Vgl. dazu den Überblick bei Nünning; Nünning, *Erzähltheorie*, 10–13.

⁴¹ Vgl. Nünning; Nünning, *Erzähltheorie*, 16.

⁴² Vera und Ansgar Nünning unterscheiden in einem Überblick zu Multiperspektivität drei Grundtypen multiperspektivischen Erzählens: Wird das Geschehen von mehreren

rInnen keine „autoritative Sichtweise, sondern mehrere Versionen desselben Geschehens“⁴³. Aus dem Zusammenspiel der im Text entworfenen Wirklichkeitsmodelle und der Wirklichkeitskonstruktionen, von denen AutorInnen bzw. LeserInnen ausgehen, entfaltet sich in der Folge ein Diskurs.

Ein theoretisches Modell, mit dessen Hilfe sich die semantische Dimension multiperspektivischen Erzählens erfassen und beschreiben lässt, bietet die „Possible Worlds Theory“ (PWT).

Die Wurzeln dieser Theorie liegen in der analytischen Philosophie und formalen Semantik.⁴⁴ Wirklichkeit wird darin als ein modales System beschrieben, das aus einer Vielzahl von Welten besteht: einer tatsächlichen Welt und mehreren virtuellen Welten (possible worlds). Dabei sind die „possible worlds“ Konstrukte, die kraft der kreativen Tätigkeit menschlichen Denkens entstehen.⁴⁵ Diese philosophische Theorie findet in den 1970er-Jahren Eingang in die Literaturwissenschaft (so beispielsweise Umberto Eco, Thomas Pavel, Lubomír Doležel) und wird für die Interpretation und Beschreibung literarischer Texte herangezogen. Die Blick auf die Texte verändert sich dahin gehend, dass diese nicht mehr als mimetische Abbildung der Wirklichkeit verstanden werden, sondern als ein Entwurf paralleler Welten.⁴⁶ Ausgehend von der PWT wurden mehrere Erklärungsansätze entwickelt, die sich vor allem dadurch unterscheiden, wie sie den Realitätsgrad der Welten eingeschätzen⁴⁷ und in welchem (hierarchischen) Verhältnis die einzelnen Welten zueinander gedacht werden.⁴⁸ Ein Ansatz, der für die Anwendung auf literarische Texte besonders geeignet ist, stammt von Marie-Laure Ryan. Sie konzeptionalisiert die Pluralität der Welten in Bezug auf die Textstruktur und unterscheidet dabei mehrere Welt-Konstruktionen sowohl innerhalb als auch außerhalb des Textes.

Erzählinstanzen vermittelt, handelt es sich um „multiperspektivisch erzählte Texte“; werden die Ereignisse von mehreren Reflektorfiguren bzw. Fokalisierungsinstanzen dargestellt, so nennen sie dies „multiperspektivisch fokalisierte Texte“; treten zu den verschiedenen personalisierten Erzähl- bzw. Fokalisierungsinstanzen noch collagenartige Kombinationen verschiedener Textsorten hinzu, dann sprechen sie von „multiperspektivisch strukturierten bzw. collagierten Texten“. *Nünning; Nünning, Multiperspektivität*, 42.

⁴³ *Nünning; Nünning, Multiperspektivität*, 43.

⁴⁴ Die Metapher der „möglichen Welten“ geht auf Leibniz und seine These von der besten aller möglichen Welten zurück. *Gutenberg, Mögliche Welten*, 43.

⁴⁵ *Surkamp, Perspektivenstruktur*, 114.

⁴⁶ *Surkamp, Perspektivenstruktur*, 115.

⁴⁷ Das reicht von Annahmen, dass jede Welt real ist, bis hin zur Vorstellung, dass keine Welt real ist, sondern alle Welten Konstruktionen sind.

⁴⁸ Vgl. *Gutenberg, Mögliche Welten*, 43–44.

Die Textwelt innerhalb eines Textes wird von der Erzählerdomäne und den Figurendomänen mit ihren jeweiligen Weltentwürfen gebildet; außerhalb des Textes unterscheidet dieses Modell die reale Welt der Erzählinstanz sowie die reale Welt der AutorInnen und LeserInnen.

- Die reale Welt der Erzählinstanz (*narratorial actual world* – NAW) liegt außerhalb der Texte selbst.⁴⁹ Dennoch bildet sie stets einen konstitutiven Bestandteil der Perspektivenstruktur eines Textes.⁵⁰ Bei wechselnden Erzählinstanzen innerhalb eines Textes gibt es mehrere – potenziell widersprüchliche – solcher „narratorial actual worlds“, die jedoch alle auf dieselbe textuelle Referenzwelt Bezug nehmen.⁵¹ Aus unterschiedlichen Perspektiven und mit verschiedenen Fragestellungen, Wertungen und Zielen leisten die verschiedenen Erzählinstanzen einen Beitrag zur Welt des Textes.⁵²
- Die reale Welt des Autors/der Autorin und der LeserInnen (*actual world* – AW) ist ebenfalls außerhalb der Texte angesiedelt. Gutenberg schlägt vor, „die individuell verschiedene, reale Weltversion der LeserInnen (AW) als Referenzwelt anzunehmen, die zu qualitativ und quantitativ unterschiedlichen mentalen Rekonstruktionen der *textual actual world* (TAW) ein und desselben Textes führt“⁵³. Von diesen beiden außertextlichen Wirklichkeiten wird die in den Texten dargestellte Wirklichkeit unterschieden. Denn weder die Erzählinstanz noch die Figuren stellen Wirklichkeit exakt dar, vielmehr konstruieren sie Ansichten und Beschreibungen der Wirklichkeit.⁵⁴

⁴⁹ Durch ihre erzählerische Privilegiertheit ist sie auch außerhalb des gesamten Erzähluniversums situiert. Trotz der privilegierten Position, die der Erzählinstanz meist zukommt, impliziert dies jedoch nicht automatisch eine neutrale Perspektive oder Allwissenheit.

⁵⁰ Vgl. Nünning; Nünning, Multiperspektivität, 49. Gutenberg weist darauf hin, dass ein fiktives Weltensystem der Erzählinstanz, das bei einem hohen Anteil an expressiven Äußerungen im Text in Teilen rekonstruierbar sein kann, auch in temporaler und/oder ontologischer Abgrenzung zur TAW der erzählten und zur hypothetischen Realität des Autors/der Autorin stehen kann. Vgl. Gutenberg, Mögliche Welten, 57.

⁵¹ Gutenberg, Mögliche Welten, 55.

⁵² „In seltenen Fällen wird ein eigenständiges hypothetisches Weltensystem der Erzählinstanz mit einem Zentrum, von dem aus sie agiert, erkennbar. Dennoch kann auch die heterodiegetische Erzählinstanz auf der Basis individueller Normen, Wünsche etc. handeln und somit eine NAW präsentieren, die der anzunehmenden TAW zu einem gewissen Grad widerspricht.“ Gutenberg, Mögliche Welten, 57.

⁵³ Gutenberg, Mögliche Welten, 55.

⁵⁴ Ronen, 175: „All worlds [...] are perspective-dependent and hence only versions of reality.“

- Die Welt des Textes, die *textual actual world* (TAW), besteht aus jenen Elementen, die in der Erzählung als Ereignisse und Fakten präsentiert werden. Sie ist somit jene erzählte Wirklichkeit, die von den Figuren der Erzählung für real angesehen wird.⁵⁵ Die TAW präsentiert ein System von Möglichkeiten und Aktualisierungen, auf das sich die LeserInnen für die Dauer der Lektüre meist bereitwillig einlassen,⁵⁶ auch wenn diese Welt nicht ihrer eigenen Lebenswelt entspricht. Als eine Repräsentation muss diese Textwelt jedoch von der Wirklichkeit, die sie repräsentiert, unterschieden werden.⁵⁷ Aus der Perspektive der außerweltlichen Wirklichkeit bildet die TAW nur eine mögliche Welt.⁵⁸ Innerhalb der Erzählung jedoch bildet die TAW einen Referenzbereich, auf den die Aussagen der Erzählung bezogen sind und von dem her sie gewertet werden.⁵⁹

Die Gestaltung und Vermittlung der TAW erfolgt durch verschiedene Instanzen, sowohl die Erzählstimme als auch die Stimmen der erzählten Figuren. Dabei bestimmt die Autorität, die den Figuren bzw. der Erzählinstanz zugeschrieben wird, darüber, ob ihre Aussagen bzw. Wahrnehmungen als faktional oder fiktional verstanden werden, sowie darüber, ob und in welcher Weise sie in der Folge zum Aufbau der TAW beitragen.⁶⁰ Bei der Konstituierung der Textwelt nimmt eine auktoriale Erzählstimme eine besondere Rolle ein. Da diese anders als die erzählten Figuren nicht unmittelbar in das Geschehen involviert ist und sie aufgrund ihrer text-externen Position über einen größeren Überblick verfügt, wird ihr ein größerer Grad an Zuverlässigkeit zugeschrieben, und ihre Äußerungen tragen in besonderer Weise dazu bei, die TAW zu konstituieren.⁶¹ Dennoch kommt der Erzählstimme nicht per se die höchste Autorität zu, was sich beispielsweise bei einer unzuverlässigen Erzählinstanz besonders deutlich zeigt. In diesem Fall entspricht die von der Erzählinstanz dargestellte TAW nicht der fiktionalen Wirklichkeit des Textes, „d.h. es gibt eine zweite Version der narrativen Ereignisse – nämlich die *textual actual world* –, die der

⁵⁵ Vgl. Ryan, *Narrative universes*, 720.

⁵⁶ Gutenberg, *Mögliche Welten*, 48.

⁵⁷ Ryan, *Possible worlds* 555.

⁵⁸ Gutenberg, *Mögliche Welten*, 48.

⁵⁹ Vgl. Surkamp, *Narratologie*, 158.

⁶⁰ Ronen bezieht die Reflektorfiguren ebenfalls in die Frage nach der Autorität der einzelnen Instanzen mit ein. Vgl. Ronen, *Possible Worlds*, 176–177.

⁶¹ Surkamp, *Narratologie*, 160; Ronen, *Possible Worlds*, 176.

Erzähler nicht preisgeben möchte oder derer er sich nicht bewußt ist“⁶². Eine Notwendigkeit zur Differenzierung der TAW ergibt sich auch bei der Darstellung der homodiegetischen Erzählinstanz. Hier „muss neben der von der Erzählinstanz und den Figuren geteilten TAW eine zeitlich spätere TAW¹ angesetzt werden, von der aus das erzählende Ich seine potenziellen Kommentare und Wertungen der vergangenen TAW vornimmt. TAW und TAW¹ unterscheiden sich nicht ontologisch, sondern nur in diachroner Hinsicht.“⁶³

- Die virtuellen Welten der erzählten Figuren bilden ebenfalls eigene, von der mentalen Aktivität dieser Figuren geschaffene Welten.⁶⁴ Mit ihren Überzeugungen, Wünschen, Plänen oder ihren Erzählungen beteiligen sie sich an dem Prozess der Schaffung von Welten und generieren weitere, individuelle Modelle der fiktionalen Welt.⁶⁵ Gegenüber der TAW haben die Figurenwelten den Status möglicher Welten, „possible worlds“ (PW), wobei die TAW in diesen Figurenwelten nicht notwendig adäquat wiedergegeben wird.

Abhängig davon, durch welchen kognitiven Vorgang eine mögliche Welt entsteht, unterscheidet Ryan folgende „mögliche Welten“ (PW):⁶⁶ *Knowledge*-Welt (K-Welt): Umfasst das Wissen der Figuren, ebenso deren Annahmen, die sie für glaubwürdig halten, jedoch unabhängig davon, ob dieses Wissen der TAW entspricht. Eine Besonderheit der K-Welten ist es, dass sie rekursive Einbettungen erlauben. Figuren bilden nicht nur Wissen über Tatsachen, sondern auch über die möglichen Welten anderer Figuren (PW).⁶⁷

Intention-Welt (I-Welt): Beschreibt Pläne und Absichten einer Figur.⁶⁸ Eine Figur kann sich bestimmte Ziele setzen und planen, diese durch eine bestimmte Abfolge von Handlungen zu erreichen. Dabei führen Figuren ihre Vorhaben nicht immer aus, und dementsprechend wird die I-Welt dann nicht realisiert.⁶⁹

⁶² Surkamp, *Narratologie*, 161.

⁶³ Gutenberg, *Mögliche Welten*, 55.

⁶⁴ Vgl. Ryan, *Possible worlds*, 4.

⁶⁵ Vgl. Ryan, *Narrative universes*, 722; Surkamp, *Perspektivenstruktur*, 117.

⁶⁶ Im Folgenden werden die von Ryan eingeführten Abkürzungen: K für *knowledge*, W für *wish*, I für *intention*, M für *moral*, O für *obligation* beibehalten. Lediglich das Wort *world* wird durch das deutsche Wort *Welt* ersetzt.

⁶⁷ Vgl. Ryan, *Narrative universes*, 722–723.

⁶⁸ Die Ziele der I-Welt können eng mit anderen Welten verbunden sein, insbesondere der W-Welt.

⁶⁹ Vgl. Ryan, *Narrative universes*, 725–726.

Wish-Welt (W-Welt): Bezieht sich auf die Wünsche einer Figur, sie zeigt, was für die jeweilige Figur als erstrebens- und begehrenswert bzw. verabscheuenswert gilt.

Moral-Welt (M-Welt): Wird von den subjektiven Überzeugungen und Normen gebildet, nach denen eine Figur handelt und nach denen sie andere bewertet. Die Figur beurteilt aus ihre subjektiven Perspektive, was für sie selbst und die Gemeinschaft gut oder schlecht ist.⁷⁰

Obligation-Welt (O-Welt): Besteht aus jenen Richtlinien, die den Figuren vorgegeben sind. Während in der M-Welt die Figuren selbst Einschätzungen treffen, sind die Regeln der O-Welt von der Gruppe bzw. der die Gruppe zusammenhaltenden Instanz für alle Mitglieder der Gruppe verbindlich festgelegt.⁷¹ Dementsprechend ist eine O-Welt keine Festlegung eines Individuums, sondern eine Verpflichtung, welche die Einzelnen an die Gruppe bindet.⁷²

In ihrer Gesamtheit ergeben diese fünf verschiedenen Welten das subjektive Wirklichkeitsmodell einer Figur („private domain of the characters“),⁷³ dies gilt auch für die Erzählinstanz.⁷⁴

Bachtin nennt solche Figurenwelten *Zonen der Helden*: „Diese Zonen werden aus der nur partiell wiedergegebenen Rede der Helden, aus verschiedenen Formen der versteckten Wiedergabe des fremden Wortes, aus verstreuten Worten und Wörtern in fremder Rede, aus dem Einbruch fremder expressiver Momente in die Autorenrede gebildet. Diese Zone ist der Wirkungsbereich der Stimme des Helden, die sich der Autorstimme beimischt.“⁷⁵ Dabei ist der Wirkungsbereich der Stimme des Helden breiter als seine unmittelbare, authentische Rede. Diese Zone ist meist dialogisiert, und in ihr spielt sich der Dialog zwischen der Erzählinstanz und den Helden ab.⁷⁶ Die verschiedenen möglichen Weltvorstellungen werden demnach sowohl durch die Erzählstimme (Einblicke in die Perspektive und Gefühlswelt einer Figur) als auch durch die direkten Redebeiträge der Figuren (Argumentationen, Begründungen, Pläne und Absichten) dargestellt.

⁷⁰ Ryan, *Narrative universes*, 729.

⁷¹ Vgl. Ryan, *Narrative universes*, 729.

⁷² Vgl. Ryan, *Narrative universes*, 729.

⁷³ Ryan, *Possible worlds*, 118.

⁷⁴ Vgl. Ryan, *Narrative universes*, 751.

⁷⁵ Vgl. Bachtin, *Wort*, 206.

⁷⁶ Vgl. Bachtin, *Wort*, 209. Im Unterschied zum Modell der Possible Worlds differenziert Bachtin (noch) nicht zwischen Autor und Erzählinstanz. Vergleicht man die beiden Modelle, so gleicht die Stimme, die Bachtin dem Autor zuschreibt, meist jener der Erzählinstanz der PWT.

Im Hinblick auf die Korrelationen der einzelnen Welten sind ebenfalls verschiedene Konstellationen möglich. Die einzelnen Welten können hierarchisch angeordnet sein, sodass die PW als eigenständige Alternativen die TAW satellitenhaft umkreisen, wobei die privilegierte Stellung der TAW unangefochten bleibt,⁷⁷ oder es kann ebenso ein gemeinsames kollektives Wirklichkeitsmodell die individuellen Einzelwelten dominieren.⁷⁸

Aus den Beziehungen zwischen den individuellen Teilwelten der Figuren (PW) und der Textwelt (TAW) entwickelt sich der Plot der Erzählung. Dabei sind die Relationen zwischen den Welten nicht statisch angelegt, sondern in ständigem Wandel begriffen. Durch das Handeln der Figuren entstehen Veränderungen in den Beziehungen der verschiedenen Welten, welche zu Konflikten führen können, die dann wiederum die Dynamik der Erzählhandlung (Plot) in Gang setzen.⁷⁹ Im Unterschied zu strukturalistischen Erzähltheorien sind demnach nicht nur Ereignisse der erzählten Welt Gegenstand der Erzählbotschaft, sondern auch all das, was in der Vorstellung der Figuren vorgeht. Es wird nicht nur ein Geschehen (das *Was* der Geschichte) durch den Prozess der erzählerischen Vermittlung (das *Wie* der Erzählung) abgebildet, sondern durch erzählerische Prozesse werden die unterschiedlichen Welten erst geschaffen.⁸⁰ „Plot bezeichnet das diskursiv vermittelte Spannungsfeld zwischen virtuellen und aktualisierten Einzelergebnissen und seiner Organisation zu einer sinnhaften, zusammenhängenden und mehr oder weniger zielgerichteten Ereigniskette in einem fiktiven System möglicher Welten. Dieses dynamische Weltensystem konstituiert und verändert sich in direkter Abhängigkeit von den privaten Welten der Figuren.“⁸¹

Auf diese Weise können in einer Erzählung ganz unterschiedliche Typen von Konflikten entworfen werden, die sowohl zwischen der Textwelt (TAW) und einer Teilwelt einer Figur (PW), zwischen den Teilwelten verschiedener Figuren, aber ebenso zwischen den Teilwelten einer Figur angesiedelt sein können.⁸²

⁷⁷ Vgl. *Surkamp*, Perspektivenstruktur, 127.

⁷⁸ Die TAW entsteht dabei aus der Überschneidung der Einzelwelten. Vgl. *Surkamp*, Perspektivenstruktur, 127.

⁷⁹ Die einzelnen Handlungen der Figuren werden als „moves“ bezeichnet. Der Plot eines Textes ist vergleichbar mit einem Spiel, in dem die Figuren aus verschiedenen Handlungsmotiven wählen können und durch strategisches Vorgehen die Gesamthandlung vorantreiben. *Gutenberg*, Mögliche Welten, 65.

⁸⁰ *Surkamp*, Perspektivenstruktur, 120.

⁸¹ *Gutenberg*, Mögliche Welten, 92.

⁸² Vgl. *Ryan*, Possible Worlds, 120–121.

1.2.2. *Multiperspektivisches Erzählen*

Die verschiedenen Welten einer Erzählung können im Hinblick auf die Übereinstimmung bzw. die Unterschiede ihrer Perspektiven weiter untersucht werden. Das Zusammenspiel der verschiedenen Textwelten kann auf eine im Wesentlichen übereinstimmende Sicht der Dinge zulaufen, es können aber auch stark unterschiedliche Perspektiven nebeneinander stehen bleiben. Wenn sich die erzählte Welt in mehrere unterschiedliche Welten auffächert, dann spricht man von einem multiperspektivischen Erzählen. Die Perspektivenstruktur eines Textes entspricht dabei „einem Netzwerk, das durch die Relation zwischen den Bestandteilen geschaffen wird“⁸³. Multiperspektivität liegt dann vor, „wenn durch die verbalen und mentalen Repräsentationen fiktiver Perspektiventräger in Bezug auf ein und dasselbe Geschehen oder Thema der tatsächlichen Textwelt eine Vielzahl unterschiedlicher möglicher Welten entworfen wird“⁸⁴. Die Komplexität der Perspektivenstruktur hängt von Umfang und Streuung des Perspektivenangebots ab.⁸⁵ Dabei korrespondiert Multiperspektivität nicht notwendig mit Polyfonie und offener Perspektivenstruktur. Eine ähnliche Unterscheidung trifft bereits Bachtin. Auch er unterscheidet zwischen monologischen Darstellungen, in denen im Wesentlichen eine Linie und eine Perspektive durchgehalten werden, und dialogischen Texten, die mehrere Stimmen nebeneinander zu Wort kommen und miteinander in einen Diskurs treten lassen. Das Verhältnis aller Stimmen zueinander, ihr übereinstimmender bzw. kontrastierender Dialog miteinander prägen den Text. Bleibt man bei der Definition Bachtins, so lassen sich die polyfonen Stimmen jedoch nicht streng voneinander trennen, sie überlappen sich vielmehr. Die Vielfalt der Stimmen entspricht dem „*zweistimmigen* Wort. Es dient gleichzeitig zwei Sprechern und drückt gleichzeitig zwei verschiedene Intentionen aus [...]. In einem solchen Wort sind zwei Stimmen, zwei Sinngebungen und zwei Expressionen enthalten. Zudem sind diese beiden Stimmen dialogisch aufeinander bezogen, sie wissen gleichsam voneinander [...], sie führen gleichsam ein Gespräch miteinander“⁸⁶. Einzelne Stimmen treten nicht nur mit anderen Stimmen in einen Dialog, bei dem sie sich gegenseitig

⁸³ Nünning; Nünning, Multiperspektivität, 51.

⁸⁴ Surkamp, Perspektivenstruktur, 119. Ebenso betont auch Wolf: „Multiperspektivität im narratologischen Sinn liegt erst dann vor, wenn ein und dasselbe Element einer Textwelt von mindestens zwei distinkten und isolierbaren Perspektiveinstanzen präsentiert oder kommentiert wird.“ Wolf, Multiperspektivität, 86.

⁸⁵ Vgl. Nünning; Nünning, Multiperspektivität, 63.

⁸⁶ Bachtin, Wort, 213.

modifizieren und ergänzen, sie können auch für den gesamten Text vollkommen neue Perspektiven eröffnen, indem sie alle anderen Stimmen in einen neuen Zusammenhang bringen. Deshalb muss bei der Untersuchung der Perspektivenstruktur von Texten stets die Frage gestellt werden, ob durch die Fragmentierung des erzählerischen Diskurses die fiktionale Wirklichkeit nur noch als subjektiv erfahrbar dargestellt wird, oder ob die unterschiedlichen Versionen sich am Ende doch zu einem einheitlichen Bild zusammenfügen lassen. Dementsprechend kann zwischen einer offenen und einer geschlossenen Perspektivenstruktur bzw. zwischen einem dialogischen oder monologischen multiperspektivischen Erzählen unterschieden werden.⁸⁷

Lässt sich hinter den verschiedenen Perspektiven ein übergreifendes, kollektives Wirklichkeitsmodell erkennen, an dem die möglichen Welten der einzelnen Figuren Anteil haben, dann spricht man von monologisch multiperspektivischem Erzählen.⁸⁸ Wenn es einen gemeinsamen Fluchtpunkt zwischen den Perspektiven gibt, dann kommt es „zu einer Hierarchisierung oder Homogenisierung der Einzelwelten und damit zu einer Auflösung der Perspektivenpluralität in semantischer Hinsicht“⁸⁹. So „können den Lesern durch Erzählsituation, Fokalisierung und Techniken der Perspektivensteuerung klare Hinweise darauf gegeben werden, welche der dargestellten Welten als verbindliche textual actual world gelten kann“.⁹⁰ Eine Reduzierung der Pluralität kann ebenso dadurch erfolgen, dass vielfältige Überschneidungen der Einzelwelten den Übergang zwischen diesen zu offensichtlich machen.⁹¹ Ebenso kann auch eine Privilegierung einer Figurenwelt zu einer Hierarchisierung der möglichen Welten in einem Text führen.⁹²

Ist hingegen keine stabile, eindeutige Welt erkennbar, dann liegt eine offene Perspektivenstruktur vor. „Verwehrt der Text den LeserInnen eine erkennbar korrekte Deutung des tatsächlichen Geschehens, dann wird implizit die Frage nach einem absoluten oder verbindlichen Standpunkt ver-

⁸⁷ Vgl. *Nünning; Nünning*, Multiperspektivität, 75.

⁸⁸ Vgl. *Surkamp*, Perspektivenstruktur, 130.

⁸⁹ *Surkamp*, Perspektivenstruktur, 129.

⁹⁰ *Surkamp*, Perspektivenstruktur, 129.

⁹¹ Vgl. *Surkamp*, Perspektivenstruktur, 129.

⁹² Vgl. *Surkamp*, Perspektivenstruktur, 129. Dabei können nicht nur in der Erzählung aktualisierte Figurenwelten diese Funktion ausüben, sondern auch eine nicht aktualisierte W-Welt einer Figur kann privilegiert werden, „wenn der durch sie vermittelte Wert gegenüber der TAW einen höheren Stellenwert bei der Bewertung des Geschehens einnimmt“. *Surkamp*, Perspektivenstruktur, 129.

neint. Die erzählte Welt löst sich auf in eine Serie alternativer Versionen.⁹³ Bei einem gleichgeordneten Nebeneinander der möglichen Welten in einem multiperspektivischen Text relativieren sich die Einzelwelten gegenseitig in ihrem Wahrheitsanspruch.⁹⁴ „Die Kontrastierung verschiedener, perspektivisch gebrochener Ansichten der fiktionalen Welt, die weder hierarchisiert noch homogenisiert werden können, zieht die Vorstellung von einer Wirklichkeit radikal in Zweifel und deutet auf die Subjektivität und Partialität von individuellen Wirklichkeitsmodellen bzw. darauf hin, daß Wirklichkeit nicht objektiv wahrnehmbar, sondern nur subjektiv konstruierbar ist.“⁹⁵ Ähnlich existiert bereits für Bachtin der eigentliche Sinn oder die Wahrheit einer Erzählung nur am Schnittpunkt der unterschiedlichen Stimmen und ist in der Folge immer offen.⁹⁶

Multiperspektivisches Erzählen und diachrone Textanalyse

Die Beobachtung, dass in biblischen Texten unterschiedliche Perspektiven zu Wort kommen, wird in der Exegese vor allem unter diachronen Fragestellungen ausgewertet. Ähnlich dem Modell multiperspektivischer Erzählungen gehen diachrone Textbeschreibungen von der Beobachtung unterschiedlicher, im Text formulierter Perspektiven, Interessen und Zielsetzungen aus. So gibt es auch für das Richterbuch zahlreiche Vorschläge, die Entstehungsgeschichte des Buches zu erklären und seine unterschiedlichen Textschichten zu isolieren und zu beschreiben. Dabei stehen die einzelnen Textschichten im Mittelpunkt des Interesses. Sie sollen, nachdem sie isoliert worden sind, zunächst je für sich beschrieben und anschließend in ihrem chronologischen Zusammenwachsen erklärt werden.

Wenngleich die Anfangsbeobachtung der verschiedenen Perspektiven ähnlich ist, unterscheidet sich die Fragestellung einer diachronen Textanalyse grundlegend von der Frage nach der Perspektivenstruktur eines Textes. Die Kriterien für die Trennung der einzelnen Textschichten decken sich nicht mit den Perspektivenstrukturen bzw. den von der Erzählinstanz oder den Figuren entworfenen Weltkonstruktionen. Diachrone Kriterien gehen meist von einer Grunderzählung mit geschlossener Perspektivenstruktur

⁹³ Surkamp, Perspektivenstruktur, 130.

⁹⁴ Vgl. Surkamp, Perspektivenstruktur, 131.

⁹⁵ Surkamp, Perspektivenstruktur, 131.

⁹⁶ Eine dialogische Orientierung ist sich immer bewusst, dass die Figuren nie ihr letztes Wort gesprochen haben und deshalb offen und frei sind. Vgl. Bachtin, Poetik Dostoevskijs, 82–86.

aus, die im Zuge mehrerer Überarbeitungen entsprechend den jeweils veränderten sozialen und historischen Fragestellungen ergänzt bzw. modifiziert worden ist. Ziel dieser Untersuchungen ist es, die (re)konstruierte Textgeschichte mit einer (re)konstruierten sozialen und geschichtlichen Wirklichkeit in Übereinstimmung zu bringen.

Eine Analyse, die das Ziel verfolgt, die Perspektivenstruktur zu beschreiben, rechnet ebenso mit einem längeren Entstehungsprozess der Texte, sie versucht jedoch keine (Re)Konstruktion der einzelnen Stimmen in ihrer entstehungsgeschichtlichen Situation. Ihr Interesse liegt in der Beschreibung und Interpretation des Endtextes. Sie geht dabei davon aus, dass die Redaktionen eines Textes bis hin zur Endredaktion jeweils eine literarische und theologische Eigenleistung darstellen, die das (schriftliche und mündlich) überlieferte Material zu einem neuen literarischen/theologischen Gesamttext gestaltet hat. Veränderungen und Fortschreibungen sind kein rein additiver Prozess, bei dem verschiedene literarische Texte zusammengestellt wurden, vielmehr spiegelt sich in ihnen eine kreative Auseinandersetzung mit den Texten.⁹⁷ Ein historisch gewachsener literarischer Text ist daher nicht nur die Summe der Einzelbeiträge, sondern er durchläuft verschiedene grundlegende Neubearbeitungen.⁹⁸ Der Text, der am Ende vorliegt, ist folglich mehr als die Abfolge seiner (re)konstruierten Entstehungsschritte; er kann als eigenständiger Text wahrgenommen werden.

Die Ergebnisse einer entstehungsgeschichtlich interessierten und einer am Endtext orientierten Zugangsweise können sich nicht umfassend gegenseitig bestätigen, dazu unterscheiden sich die Fragestellungen, die zugrunde liegenden Modelle und die davon abgeleiteten Kriterien für die Textanalyse zu stark voneinander. Die Ergebnisse schließen sich aber ebenso wenig gegenseitig aus, sie beleuchten die Texte aus ganz verschiedenen Perspektiven und können einander an einigen Stellen erhellen.

⁹⁷ Geht man davon aus, dass biblische Texte in einem langen, kontinuierlichen Erzählprozess standen, wobei Verschriftlichung und Archivierung der Texte eher die Ausnahme als den Normalfall darstellten, so erscheinen Entstehungsmodelle, die eine lebendige Erzähltradition berücksichtigen, plausibler als Modelle, die mit einer häufigen, intensiven literarischen Überarbeitung allein „am Schreibtisch“ rechnen. Vgl. dazu *Stipp*, Traditionsgeschichtliche Beobachtungen, 483–487.

⁹⁸ Die jeweils vorausgehenden Textversionen lassen sich als Prätexte verstehen, die zusammen mit allen anderen Texten jenen intertextuellen Raum bilden, aus dem der „Endtext“ gestaltet wird.

1.3. DIE ERZÄHLERISCHE GESTALTUNG DER TEXTWELT

Bevor die Erzählzyklen des Richterbachs im Einzelnen vorgestellt werden, sollen mit einem kurzen Blick auf das Zusammenspiel von Erzählstimme und Figurenrede sowie die Gestaltung von Raum und Zeit einige Grundzüge der erzählerischen Gestaltung dieser Textwelten zusammenfassend präsentiert werden.

1.3.1. *Erzählstimme und Figurenrede*

Erzählstimme

Eine überaus wichtige Funktion bei der Darstellung der Ereignisse kommt der Erzählstimme zu.⁹⁹ Im Richterbach bleibt diese wie in den meisten biblischen Erzählungen anonym und steht außerhalb der Textwelt.

Blickt man auf die Funktionen, die der Erzählstimme zukommen, so ist die Schilderung der Ereignisse zweifellos eine wesentliche Aufgabe. Wenngleich auch die Figurenrede an dieser Funktion beteiligt ist, bleiben in den biblischen Erzählungen vor allem die Einleitungen, raffenden

⁹⁹ In den meisten erzählanalytischen Ansätzen wird die Erzählstimme nicht als eine eigene Stimme im Text besprochen, sondern innerhalb der Darstellung bestimmter linguistisch beschreibbarer Phänomene mehr oder weniger ausführlich behandelt. In strukturalistisch geprägten Ansätzen liegt der Fokus auf den unterschiedlichen Möglichkeiten der Darstellungsform der Erzählstimme. Dabei geht es zumeist um die Fragestellungen, mit welcher Perspektive (Fokalisierung), mit welchem Grad der erzählerischen Vermittlung (Modus/Distanz) und mit welcher Relation zur erzählten Welt (Person/Stimme) die Erzählstimme in einer Erzählung auftritt bzw. auftreten kann. Hier sei vor allem auf die Arbeit von *Genette*, *Erzählung*, und seine Unterscheidung in heterodiegetische und homodiegetische Erzählungen, seine Differenzierung von interner Fokalisierung, Nullfokalisierung und externer Fokalisierung sowie die Opposition von extradiegetischem und intradiegetischem Erzähler verwiesen. Siehe dazu auch *Stanzel*, *Theorie des Erzählens*; oder die zusammenfassende Darstellung in *Martinez*; *Scheffel*, *Erzähltheorie*. Aufbauend auf diesen Arbeiten wurden detaillierte Beschreibungsverfahren entwickelt. Auch neue Fragestellungen hinsichtlich bestimmter Darstellungsformen der Erzählstimme werden dabei mit aufgenommen, so z. B. die Frage nach dem Grad ihrer Glaubwürdigkeit bzw. der Zuverlässigkeit, mit der Sachverhalte durch die Erzählstimme wiedergegeben werden, oder die Frage nach der Geschlechtszugehörigkeit und ihrer Bestimmbarkeit bzw. Erschließbarkeit. So z. B. in den Arbeiten von *Allrath*; *Surkamp*, *Erzählerische Vermittlung*, 143–179; *Allrath*; *Gymnich*, *Feministische Narratologie*, bes. 37–53; *Nünning*, *Erzählinstanzen*, 323–349; *Nünning*, *Unreliable Narration*, 3–39. Während in den strukturalistischen Ansätzen der Erzählanalyse die Form der Darstellung im Mittelpunkt des Interesses steht bzw. stand, wird in den neueren Ansätzen immer mehr danach gefragt, welche Funktionen und Auswirkungen bestimmte Gestaltungsformen der Erzählstimme sowohl auf die Erzählung selbst als auch auf die LeserInnen haben.

Zusammenfassungen und Überleitungen nahezu ausschließlich der Erzählstimme vorbehalten, während die ausführliche Schilderung einer Szene meist mit Hilfe von direkten Reden und Dialogen gestaltet wird. Eine Funktion der Erzählstimme, die eng mit der Darstellung von Handlungen und Ereignissen zusammenhängt, ist die Schaffung von Zusammenhängen, die über die einzelnen Erzählungen hinausgehen. Damit übernimmt die Erzählstimme nicht nur die Moderation der Gesamterzählung, sondern bindet die einzelnen Erzählungen in einen größeren textlichen Zusammenhang ein.

Die Erzählstimme führt die LeserInnen durch die Texte und vermittelt dabei zwischen verschiedenen Stimmen und Perspektiven. In den biblischen Texten verfügt sie meist über eine umfassendere Perspektive als alle anderen erzählten Figuren. Sie hat sowohl Einblick in die aktuellen Ereignisse als auch in die verschiedenen Figurenperspektiven. Ihr Erzählstandpunkt befindet sich außerhalb der erzählten Ereignisse, von denen sie im Rückblick berichtet. Dadurch kann sie sich auch in der Zeit frei bewegen, sie überblickt von der Erzählgegenwart aus betrachtet Vergangenes und Zukünftiges. In Form von Kommentaren, Verweisen, Voraus- und Rückblicken stellt die Erzählstimme für die LeserInnen Bezüge zwischen den Zeiten her.¹⁰⁰ Diese privilegierte Position unter den Stimmen des Textes macht die Erzählstimme jedoch nicht zu einer neutralen Instanz, ganz im Gegenteil. Ihre Urteile und Wertungen bilden meist eine gewichtige Perspektive, an der die Ereignisse und Figuren gemessen und bewertet werden. Wertungen stellen dabei nicht nur eine Verstehenshilfe in Bezug auf die Einordnung des Erzählten dar, sondern sie spielen auch eine maßgebliche Rolle für die Pragmatik eines Textes; denn sie vermitteln Anhaltspunkte dafür, wie die LeserInnen das Geschehen einordnen und werten sollen bzw. können. Trotz der Dominanz hat die Erzählstimme keine Monopolstellung inne, sondern sie tritt in einen Dialog mit allen anderen Stimmen.

¹⁰⁰ Dies wird insbesondere bei Namensänderungen bzw. Namensgebungen von Orten deutlich (Ri 1,10.11.23.26; 2,5; 10,4; 15,19; 18,12.29). Mit Hilfe der Information zur Namensänderung bzw. Namensgebung wird ein Bezug zwischen der Erzählgegenwart und dem erzählten Geschehen hergestellt. Ätiologische Notizen können innerhalb einer Erzählung auf zweifache Weise funktionieren. Zum einen kann ein bekannter Name durch die Erzählung erklärt werden, zum anderen kann dem Ereignis mit dem Vorausblick auf die Nachhaltigkeit seiner Wirkung Bedeutung verliehen werden. In ähnlicher Weise wird auch der aus dem Rückzug der Tochter Jiftachs in die Berge abgeleitete Brauch erwähnt (Ri 11,39). Kommentare der Erzählstimme dienen auch dazu, Informationen und Erläuterungen einzubringen, so beispielsweise zu einem Wohngebiet (Ri 1,21; 10,8), dem Standort eines Altars (z. B. Ri 6,24) oder einem Brauch (z. B. Ri 14,10), Angaben zur Topographie innerhalb der Erzählung (z. B. Ri 1,16;

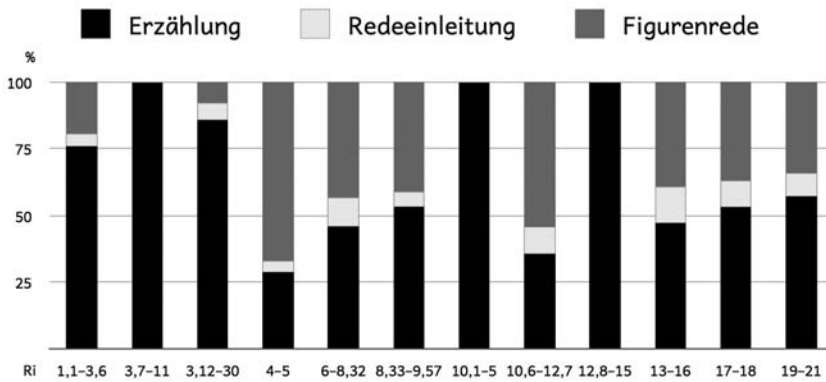


Abbildung 1: Verhältnis: Erzählung – Figurenrede

Das Verhältnis zwischen Erzählstimme und Figuren wird auch vom Wechselspiel zwischen Erzählung und direkter Rede geprägt (siehe Abbildung 1).¹⁰¹

Die Art der Gestaltung ist im Richterbuch ganz unterschiedlich und zeigt vielfältige Varianten zwischen den beiden Polen „reine Erzählung“ und „dramatische Gestaltung“. Sie reichen von Texten, in denen die Erzählstimme dominiert,¹⁰² über eine blockweise Verteilung mit abwechselnden Rede- und Erzählteilen (z. B. Ri 9), bis hin zu einem raschen Wechsel zwischen Figurenrede und Erzählstimme (z. B. Ri 6,11–24).

Die Gestaltung des Wechselspiels von Dialogen und Erzählung ist eine weitere Funktion der Erzählstimme. Dabei wird nicht nur der Wechsel der Redebeiträge angezeigt, auch die Redebeiträge selbst können durch die Erzählstimme weiter unterteilt und strukturiert werden, indem beispielsweise die Redeeinleitung wiederholt wird.¹⁰³ Mit dieser ist mitunter bereits eine weitere Information verbunden, die darüber Auskunft gibt, welche Absicht die Rede verfolgt.¹⁰⁴ Zusätzlich zu den Redeeinleitungen bringt die

6,11; 10,4; 16,3; 19,10; 21,12) oder Hintergrundinformationen zu den erzählten Personen (z. B. Ri 8,20; 11,39; 19,16). Der Erzählzusammenhang kann ebenfalls mit Anmerkungen der Erzählstimme verdeutlicht werden (z. B. 6,11; 7,1.11).

¹⁰¹ 39,6 % aller Äußerungen im Richterbuch sind Reden; 60,4 % sind Erzählung, wobei darin auch die auf Redeeinleitungen (8,8 %) enthalten sind.

¹⁰² Die Erzählstimme kann auch eine Erzählung ganz dominieren (z. B. Ri 3,7–11) oder größere Ereignisse knapp zusammenfassen (z. B. Ri 4,15; 7,20–22; 11,20–22).

¹⁰³ Z. B. Ri 8,23–24; 11,36–37; 21,15–19.

¹⁰⁴ Dies wird vor allem durch eine Variation von Verben erreicht, die mit לאמר erweitert

Erzählstimme immer wieder weitere Informationen zur Wahrnehmung oder zur Verfasstheit der Dialogpartner ein, die den LeserInnen einen besseren Einblick in die Personen und die jeweilige Situation gewähren.¹⁰⁵ Bei kurzen, einseitigen Reden berichtet die Erzählstimme anstelle einer verbalen Antwort von einer entsprechenden Reaktion des Gesprächspartners.

Figurenrede

Wie die narrativen Textabschnitte trägt die direkte Rede dazu bei, den Gang der Handlung voranzubringen. Auch sie kann dazu dienen, zusätzliche Informationen, insbesondere in Form von Rück- und Vorausblicken,¹⁰⁶ einzubringen.¹⁰⁷ Direkte Rede ist ebenfalls ein wichtiges Gestaltungsmittel, um Personen darzustellen und zu charakterisieren,¹⁰⁸ wobei vor allem die kontrastierende Gegenüberstellung unterschiedlicher Sprechweisen im Dialog dazu genutzt werden kann.¹⁰⁹ In diesen Funktionen unterscheidet sich die Figurenrede nicht von den Möglichkeiten der Erzählstimme.

Darüber hinaus ist die direkte Rede der Figuren ein wichtiges Element für die Gestaltung der Erzählung,¹¹⁰ denn sie erlaubt einen scheinbar unmittelbaren Einblick in die Welt der Figuren. Ihre Überlegungen, Entscheidungen oder Auseinandersetzungen werden in den direkten Reden als Prozess und nicht als Ergebnis dargestellt.¹¹¹ Direkte Reden bringen damit ein dramatisches Element in die Erzählung ein, das eine eigene Dynamik entfaltet.¹¹² Die Besonderheit der Personenrede liegt im Eindruck der Unmittelbarkeit und Authentizität, die mit der direkten Rede vermittelt wird. Mit den Redeäußerungen positionieren sich die handelnden Figuren, sie nehmen Stellung zum Geschehen oder zu anderen Figuren. Die LeserInnen werden dadurch direkt mit der Perspektive der erzählten Figuren konfrontiert und verfolgen die Handlung scheinbar in „Echtzeit“ und im „Originalton“.¹¹³

werden und so als Redeeinleitung fungieren. Z. B. *שאל* + Inf. *לאמר* (1,1); *שלח* + Inf. *לאמר* (9,31); *ועק* + Inf. *לאמר* (10,10); *שבע* + Inf. *לאמר* – eine Rede wird im Rückblick wiedergegeben (21,1); *צוה* + Inf. *לאמר* (21,10.20); Seltener durch die Verwendung von zwei *verba dicendi*, z. B. *יסף* + Inf. *לדבר* + Einleitung mit *ויאמר* (9,37); *קרא* + Einleitung mit *ויאמר* (15,18; 16,28).

¹⁰⁵ So wird beispielsweise die Bitte Gideons für die LeserInnen erklärt (8,24d–e).

¹⁰⁶ Vgl. Ri 11,12–27; 13,3–5.

¹⁰⁷ Vgl. Lämmert, Bauformen, 207–209.

¹⁰⁸ Vgl. Lämmert, Bauformen, 204–207.

¹⁰⁹ Vgl. Alter, Biblical narrative, 72.

¹¹⁰ Vgl. Lämmert, Bauformen, 226.

¹¹¹ Direkte Rede erweist sich als eine „Sonderform narrativer Handlungsdarstellung“. Hardmeier, Textwelten, 71.

¹¹² Vgl. Alter, Biblical narrative, 67–68.

¹¹³ Vgl. Hardmeier, Textwelten, 73; ebenso Schmid, Dialogizität, 12–13.

Dabei kann die direkte Rede den „mimetischen Nachvollzug des Publikums“ in höchstem Maße anregen.¹¹⁴ Zum einen liegt es in der Vorstellung der LeserInnen, Intonation, Tonfall, Mimik der Figuren zu ergänzen, zum anderen können in der direkten Darstellung der Reden zwischen den einzelnen Stimmen Leerstellen offen gelassen werden, wodurch die LeserInnen die Rolle der Moderation, die sonst der Erzählstimme obliegt, übernehmen (müssen).

Die Dialoge sind dabei durchweg literarisch gestaltete Rede, Alltagsrede hingegen wird kaum dargestellt. Selbst der Austausch von Höflichkeiten, Begrüßungen etc. wird nur in wenigen Gesprächen wiedergegeben. Meist beginnt ein Dialog „in medias res“.¹¹⁵ Dies kann als ein Hinweis auf die erzählerische Verankerung der Reden verstanden werden. Es macht deutlich, dass bei den meisten biblischen Reden nicht ein Gespräch als Ganzes interessiert, sondern nur ausgewählte Teile daraus hervorgehoben werden.

Blickt man auf die Gestaltung der direkten Reden im gesamten Richterbuch, so zeigt sich, dass von den insgesamt 138 direkten Reden nur 45 als Dialoge, d. h. Gespräche mit mehr als einem Sprecher und mindestens einem Sprecherwechsel, gestaltet sind.¹¹⁶ Die häufigste Form der direkten Rede im Richterbuch ist ein einzelner Redebeitrag, der in keinen Dialog eingebettet ist.

Einseitige Reden

Die Möglichkeit, eine einseitige Rede zu schildern oder die Rede zu einem Dialog auszubauen, ist ein Spezifikum der Erzählstrategie, keine Besonderheit einer bestimmten Rede oder Redesituation.¹¹⁷ Obwohl bei einigen Redeformen das Fehlen einer verbalen Antwort häufiger vorkommen und dabei den allgemeinen Regeln der Kommunikation entsprechen mag,¹¹⁸ so gibt es doch keine Redeform, die sich in der literarischen Gestaltung eindeutig auf eine einseitige oder dialogische Form festlegen lässt. Reden ohne verbale Antwort sind vorrangig ein Mittel erzählerischer Gestaltung. Wird

¹¹⁴ Vgl. *Hardmeier*, Textwelten, 78; ebenso *Genette*, Erzählung, 123–124.

¹¹⁵ Vgl. dazu auch die Analyse der Gesprächseröffnungen in *Welke-Holtmann*, Kommunikation, 128; 154.

¹¹⁶ Wenn die Dialogpartner wechseln, so meist nur einmal, deutlich weniger häufig zweimal und nur noch selten dreimal oder öfter. Zwei auffallend lange Dialoge finden sich in Ri 6, ein Dialog mit sieben und Ri 13 mit sechs Sprecherwechseln. Beide Dialoge werden mit einem Boten Gottes geführt.

¹¹⁷ Für eine ausführliche Darstellung vgl. *Gillmayr-Bucher*, Einseitige direkte Rede.

¹¹⁸ So fällt beispielsweise das Fehlen einer verbalen Reaktion bei einem Befehl nicht auf, bei einer Frage hingegen schon.

auf eine Rede keine verbale bzw. gar keine Reaktion berichtet,¹¹⁹ so liegt der Schwerpunkt der Darstellung ganz auf der zitierten Stimme, sie wird aus der Erzählung herausgehoben. Die Gestaltung dieser Redeform ist erneut sehr vielfältig. Nicht nur von der Länge, die von einer Aussage bis hin zu einer kleinen Rede reichen kann, auch von der Sprechintention, der Kommunikationssituation und der Funktion innerhalb der Erzählung unterscheiden sich diese Reden voneinander.

Das Fehlen einer verbalen Reaktion findet sich besonders häufig bei Aufforderungen und Befehlen. Während die Aufforderung als direkte Rede wiedergegeben wird, wird die Reaktion anschließend von der Erzählstimme berichtet.¹²⁰ Der Fokus liegt bei dieser Art der Darstellung auf der Aufforderung und der zitierten Stimme. Besonders häufig ist dies der Fall, wenn die soziale Distanz zwischen den Kommunikationspartnern sehr groß ist, insbesondere wenn die Aufforderungen von Gott ausgehen. In diesem kommunikativen Kontext erwarten auch die LeserInnen keine verbale Antwort, sondern nur die Ausführung des Auftrags.¹²¹ Eine Häufung von einseitigen Aufforderungen einer der erzählten Personen kann dabei sowohl zur Spannungssteigerung als auch zur Charakterisierung der Personen beitragen (z. B. Ri 7,3–6; Ri 19,5–9).

Der Ausblick auf besondere Ereignisse in der Zukunft, seien sie positiv oder negativ, wird häufig als einseitige Rede gestaltet, vor allem wiederum, wenn diese von Gott, seinen Boten oder Propheten ausgehen. Wenn sich an die Verheißung oder Drohung keine verbale Reaktion anschließt und diese somit unkommentiert stehen bleibt, eröffnet sie einen Erwartungshorizont, auf dem die LeserInnen die Entfaltung der weiteren Ereignisse verfolgen (z. B. Ri 13,3–5).

Gedanken und Pläne (I-Welt) von Personen werden meist in direkter Rede dargestellt, ohne dabei einen Dialog zu konstituieren.¹²² An wen die Worte gerichtet sind, kann, muss jedoch nicht erwähnt werden. Das Spektrum dieser Darstellung ist weit und umfasst sowohl die Wiedergabe eines inneren Monologs¹²³ oder eines Gedankenzitats (z. B. Ri 15,1) als auch die Mitteilung von Plänen und Gedanken an andere (z. B. Ri 9,28–29). Die Rede

¹¹⁹ Longacre nennt dies „Simple unresolved dialogue paragraph“. Longacre, Joseph, 190.

¹²⁰ Ri 1,3; 3,28; 4,14.18.19.20.22; 6,20; 7,15.17–18.24; 8,20.21; 9,1.48–49.54; 14,15; 15,2; 16,5.18.26; 18,2.14; 20,12–13; 21,10.11.20–21.

¹²¹ Beispielsweise Ri 7,9–11, oder eine Anordnung in einem Kampfgeschehen, Ri 7,17–18.

¹²² Longacre nennt dies „Stimulus-response paragraphs“, Longacre, Joseph, 202 ff.

¹²³ In biblischen Texten werden Formen der transponierten Rede und inneren Rede häufig in Form einer direkten Rede dargestellt.

dient vorrangig der Veranschaulichung, indem sie einen kurzen Blick auf die Ereignisse aus der Perspektive der Personen gewährt und damit einen Aspekt, ein Detail oder eine Momentaufnahme scheinbar authentisch und unmittelbar wiedergibt (z.B. Ri 15,3–8). Auf diese Weise lassen sich subjektive Perspektiven, Einblicke in die Pläne (I-Welt), Wertungen (O-Welt), Wünsche (W-Welt) und Vorstellungen (K-Welt) einer Person gestalten. Diese können mit der Erzählstimme oder auch mit den Gesprächsbeiträgen derselben Person in einen Dialog treten, diese widerlegen oder bestätigen (Ri 3,24).

Die Situationsdeutung erfolgt häufig durch die Erzählstimme, aber sie findet sich mitunter auch in der Figurenrede. So erfolgt eine wertende Erklärung der Situation immer wieder durch JHWH, einen Boten Gottes oder auch durch Propheten. Ihre Reden sind meist so gestaltet, dass keine verbale Antwort von Seiten der hörenden Figuren berichtet wird (z.B. Ri 6,8–10), vereinzelt wird deren Reaktion von der Erzählstimme geschildert (z.B. Ri 2,4). Durch die Wiedergabe als direkte Rede werden Wertungen und Situationsbeschreibungen explizit als Perspektive der erzählten Personen gekennzeichnet. Die Funktion dieser Reden ist eine doppelte: Zum einen charakterisieren die Überlegungen die sprechenden Personen und gewähren den LeserInnen einen Einblick in die Figurenwelten. Zum anderen tritt auch die Erzählstimme in einen Dialog mit den Figurenstimmen ein, und dies verändert den Blick der LeserInnen auf das erzählte Geschehen.

Die Hinwendung zu Gott im Gebet wird in erzählenden Texten häufig als einseitige Rede dargestellt, auf die im Kontext der Erzählung keine verbale Antwort erwartet wird. Die Reaktion Gottes wird allenfalls erzählt (z.B. Ri 13,8–9). Obwohl die Gebete explizit einen Adressaten nennen, kann ihre Funktion in der Erzählung der von Kommentaren und Wertungen gleichen,¹²⁴ oder sie spiegeln in einem als Bitte formulierten Vorausblick kommende Handlungen. Die Gebete gewähren sowohl Einblick in die Hoffnungen und Erwartungen als auch in die Gottesbilder der redenden Person.¹²⁵ Zugleich bieten diese Reden eine Erklärung und Deutung der Ereignisse, insofern sie das Geschehen mit Gottes Wirken in Verbindung bringen.

Die erzählten Figuren können ihrerseits auch wieder zu Erzählinstanzen werden und Informationen, über die sie verfügen, in Form von erzählenden Redebeiträgen für andere Figuren kundtun. Solche Information kann

¹²⁴ So deutet beispielsweise Simson in Ri 15,18 seine Lage durch einen Rück- und Vorausblick über die aktuelle Situation hinaus.

¹²⁵ So beispielsweise Ri 11,30–31, das Gelübde Jiftachs.

als kurze Feststellung formuliert werden, sie kann jedoch ebenso als eine ausführlichere Erzählung gestaltet sein.

Mit solch einseitigen Reden kann trotz dominierender Erzählstimme und einer häufig raffenden Darstellung die Perspektive einer erzählten Person eingebracht und auf diese Weise ein Einblick in die Figurenwelten gewährt werden.

Dialoge

Bei den als Dialogen ausgestalteten Reden zieht sich die Erzählstimme hingegen stärker zurück und gewährt Einblicke in mehr als eine Gedankenwelt. Besonders häufig finden sich im Richterbuch komplementäre Dialoge in Form von Frage und Antwort. Diese Dialoge dienen zunächst einem Austausch von Informationen,¹²⁶ aber sie lassen sich nicht auf diese Funktion beschränken. Fragen dienen vor allem der Herstellung und Aufrechterhaltung des Kontakts (phatisch),¹²⁷ indem sie den/die Dialogpartner/in aktiv mit einbeziehen und zu einer Stellungnahme auffordern. Fragen werden deshalb häufig dazu verwendet, ein Gespräch oder eine Begegnung einzuleiten.¹²⁸ Sie eröffnen die Kommunikation, zeigen Interesse an dem/der Gesprächspartner/in und seiner/ihrer Situation, sie können aber ebenso sofort in das Thema des Gesprächs einführen (z.B. Ri 11,12). Die Antworten enthalten meist die erwünschte Information und erlauben ebenso einen Blick auf die Einstellung der Antwortenden bzw. deren Pläne. In der Mitte eines Dialogs können Fragen dazu dienen, ein Thema infrage zu stellen (so beispielsweise Ri 6,13.15.31) oder Kritik zu üben (z.B. Ri 9,38) und dabei zugleich die Angesprochenen zu einer Stellungnahme aufzufordern (z.B. Ri 9,28). Am Ende eines Dialogs können Fragen als Abschluss einer Redehandlung verwendet werden (z.B. Ri 6,14).

Eine besondere Rolle nehmen rhetorische Fragen ein. Damit wird die Einstellung des/der Sprechenden zu einem Thema oder Sachverhalt hervorgehoben, die Reaktion des/der Adressaten/in ist jedoch nicht offen, sondern kann nur als Zustimmung erfolgen. Vor allem Anklagen werden häufig auf diese Weise formuliert,¹²⁹ wobei die vorwurfsvolle Frage weiter ausgebaut werden kann.¹³⁰

¹²⁶ Informationsfragen finden sich z. B. Ri 13,11.12.17; 15,10; 17,9; 18,3.5.8; 19,17; 20,3; 20,18.28; 21,5.8. Kurze Frage-Antwort-Dialoge können in rascher Folge aneinandergereiht werden, sodass der Eindruck eines längeren Dialogs entsteht (z. B. 13,11–18).

¹²⁷ Vgl. Pfister, Drama, 161–162.

¹²⁸ Beispielsweise Ri 1,14; 8,18; 17,9; 18,3.18.23; 19,17; 20,3.

¹²⁹ Z. B. Ri 10,11–13; 12,1; 14,3.15; 15,11; 16,15; 18,24; 20,12.

¹³⁰ So reagiert beispielsweise Gideon auf einen als Frage gestalteten Vorwurf mit einer ebenso vorwurfsvollen Frage (Ri 8,1–3).

Frage-Antwort-Dialoge werden in den Erzählungen auch dazu verwendet, um gemeinsame Überlegungen einer Gruppe darzustellen.¹³¹ Die Sprechenden werden in diesen Dialogen nicht identifiziert, wodurch der Eindruck eines Gruppenprozesses in den Vordergrund tritt.

Ähnlich der Frage werden auch Aufforderungen häufig in den Dialogen verwendet. Sie können zu einem Dialog ausgeweitet werden, wenn der/die Befehlsempfänger/in Einwände gegen einen Auftrag erhebt oder weitere Fragen stellt. Der Übergang von einfachen Befehlen zu längeren und ausführlicheren Anweisungen ist dabei fließend.¹³² Ebenso können sie als Abschluss eines Frage-Antwort-Dialogs dienen.¹³³ In diesem Fall wird mit der Aufforderung ein deutliches Zeichen gesetzt, dass als Reaktion eine Handlung erwartet wird.

Eine weitere Form stellen kompetitive Dialoge, argumentative Auseinandersetzungen, dar. Dabei versucht ein Gesprächsteilnehmer häufig jemanden von etwas zu überzeugen bzw. den/die Andere/n zu einer Handlung zu bewegen. Der appellative Aspekt ist in diesen Redebeiträgen meist deutlich erkennbar (so beispielsweise Ri 4,6–9; 6,12–18; 11,6–10; 11,12–27).

Innerhalb der Figurenrede finden sich auch Erzählungen. Insbesondere Rückblicke, die für die im Text geschilderten ZuhörerInnen oder die LeserInnen weitere Information enthalten, werden öfters von Figuren eingebracht. Die erzählende Person übernimmt dabei die Rolle der Erzählstimme und kann in ihre Darstellung auch Dialoge der erzählten Personen einflechten.¹³⁴ Solche Erzählungen geben Ereignisse aus der Sicht der erzählenden Person und mit Blick auf das erzählte Publikum wieder. Mit der Information verbinden sich dabei eine bestimmte Perspektive und ebenso eine Wirkungsabsicht, die beispielsweise darauf abzielen kann, jemanden zu überzeugen (Ri 20,4–6).

Eine besondere Form des Erzählens einer Figur ist die Beispiel-Erzählung. Sie schafft ein Problembewusstsein, indem die Erzählung zunächst eine Distanz zur eigenen Situation gewährt. Dadurch wird den ZuhörerInnen eine Außenperspektive gestattet, die erst im Anschluss auf die eigene und aktuelle Situation übertragen wird (Ri 9,8–15). Eine weitere Variation solcher Erzählungen stellen erzählte Träume dar. Sie sind sowohl Erzählung

¹³¹ Z. B. Ri 6,29; 10,18; 15,6; 21,6–8.16–19.

¹³² Ein ausführlicher Dialog entsteht bei der Ausgestaltung des Schemas der Berufung in Ri 6,11–23. Weder die Zusage, dass Gott mit Gideon ist (V 12), noch den Auftrag zu retten (V 14) nimmt Gideon unhinterfragt an.

¹³³ Zum Beispiel Ri 12,5–6; 14,2–3; 17,9–10; 18,3–6.8–9.23–25.

¹³⁴ Vgl. Martinez; Scheffel, Erzähltheorie, 75–80.

einer Erfahrung als auch (verschlüsselte) Deutungen zukünftiger Situationen (Ri 7,13–14). Indem die Träume erzählt werden, übernehmen sie ebenso wie andere erzählte Gegebenheiten oder Beispielgeschichten die Funktionen von Information, Deutung, Wertung oder Überzeugung und Handlungsaufforderung.

1.3.2. *Die Gestaltung von Raum und Zeit*

Raum und Zeit gehören zu den grundlegenden Ordnungskategorien jeder biblischen Erzählung. Unabhängig davon, ob sie ausführlich entfaltet oder nur kurz angedeutet werden, bilden die räumliche und die zeitliche Dimension unverzichtbare Bestandteile der Textwelt (TAW).¹³⁵ Wie bei allen anderen Dimensionen einer Erzählung, so sind auch Raum und Zeit stets gestaltet und im Blick auf die jeweilige erzählte Welt konstruiert.

Raumgestaltung

Der erzählte Raum biblischer Texte ist ein narrativ gestalteter Raum, der auf außertextliche räumlich-soziale Gegebenheiten verweist.¹³⁶ In ihm spiegeln sich sowohl naturräumliche Gegebenheiten als auch soziale Konstruktionen des erfahrenen Raums.¹³⁷ Die Art und Weise wie Menschen ihren Raum wahrnehmen und erleben, wie sie ihn gestalten, welche Vorstellungen und Ordnungen sie damit verbinden oder welche Ansprüche sie erheben, fließt in die erzählerischen Raumgestaltungen gleichermaßen mit ein. Im Bereich der Exegese haben verschiedene Studien gezeigt, dass soziologische Raum-Modelle gewinnbringend für die Beschreibung der Raumkonstruktion biblischer Texte herangezogen werden können.¹³⁸ Im Folgenden greife ich den

¹³⁵ Während der Dimension der Zeit in den Erzähltheorien immer schon eine große Aufmerksamkeit gewidmet wurde, wurde die Dimension des Raums lange Zeit nur als Schauplatz der Handlungen in den Blick genommen. Eine größere Aufmerksamkeit erhält der Raum in erzählenden Texten insbesondere durch Anstöße aus dem Bereich der Soziologie.

¹³⁶ *Ballhorn*, Israel am Jordan, 90. Neben der Rekonstruktion der topografischen Gegebenheiten, von denen eine Erzählung ausgeht, ist es für die Beschreibung der Textwelt (TAW), aber ebenso für die einzelnen Figurenwelten deshalb von besonderem Interesse, die sozialen Dimensionen der Raumvorstellungen, die sich in den Erzählungen spiegeln, zu berücksichtigen.

¹³⁷ In den Diskursen zum Raum finden sich im 20. Jh. zusätzlich zu philosophischen Ansätzen zunehmend auch soziale Raumbeschreibungen, die sich von einer streng geografischen Perspektive lösen. Vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jh. wird „eine soziale Konstruktion von Raum überhaupt durch individuelles und soziales Handeln postuliert“. *Dünne*, Einleitung, 289.

¹³⁸ Vgl. z.B. die grundlegende Diskussion in den beiden Sammelbänden *Camp; Berquist*

Ansatz von Lefebvre auf, der Raum als Resultat gesellschaftlicher Produktionsprozesse versteht und als einen dreiteiligen Vorgang beschreibt.¹³⁹

- Die räumliche Praxis („pratique spatiale“) bezieht sich auf die Produktion und Reproduktion von Räumen und speziellen Orten. Eine Gesellschaft produziert Raum „indem sie ihn beherrscht und ihn sich aneignet“¹⁴⁰. Zu dieser Ebene gehört sowohl die Wahrnehmung des topografisch-geografisch vorgegebenen Raums als eine nicht-reflexive Praxis, als auch raumschaffende Veränderungen Einzelner bzw. einer Gruppe.¹⁴¹
- Die Raumrepräsentation („représentations de l'espace“) umfasst den konzipierten Raum, wie er in den unterschiedlichen Wissenssystemen entworfen wird. Raumrepräsentationen sind von einem sich verändernden Wissen, einer Mischung aus Erkenntnis und Ideologie, geprägt. „Sie sind also objektiv und dennoch korrigierbar.“¹⁴²
- Der gelebte Raum, die Repräsentationsräume („espaces de représentation“), ist der Raum, wie er von den BewohnerInnen erlebt wird. Die Repräsentationsräume sind „vom Imaginären und vom Symbolismus durchdrungen und haben ihren Ursprung in der Geschichte eines Volkes sowie jedes Individuums, das zu diesem Volk gehört“.¹⁴³ Dieser gelebte Raum besitzt auch ein affektives Zentrum, er „enthält die Orte des Leidens und des Handelns, die der früher erlebten Situationen“¹⁴⁴. Die subjektiven Bilder und symbolischen Bedeutungen, die eine Gruppe dem Raum zuschreibt, können auch die dominante räumliche Praxis unterlaufen, und der gelebte Raum kann zu einem Gegenraum werden.¹⁴⁵

Diese Aspekte der Raumkonzeption bieten wichtige Anhaltspunkte für die Beschreibung der Konzeption der Textwelt (TAW), und sie lassen sich darüber hinaus auch in den Welten der einzelnen Figuren und deren Wahrnehmung des Raums wiederfinden. Ebenso können Unterschiede und

(Hg.), „Constructions of space“, oder die ausführlichen Einzelstudien: *Maier*, Daughter Zion; *Ballhorn*, Israel am Jordan; *Geiger*, Gottesräume.

¹³⁹ Die Aufspaltung des sozialen Raums in verschiedene Ebenen lässt sich dabei nur theoretisch vollziehen, in der Praxis sind diese Vorgänge eng miteinander verbunden.

¹⁴⁰ *Lefebvre*, Die Produktion des Raums, 335.

¹⁴¹ Vgl. *Geiger*, Gottesräume, 33.

¹⁴² *Lefebvre*, Die Produktion des Raums, 339.

¹⁴³ *Lefebvre*, Die Produktion des Raums, 339.

¹⁴⁴ *Lefebvre*, Die Produktion des Raums, 340.

¹⁴⁵ Vgl. *Geiger*, Gottesräume, 33.

Konflikte zwischen den Figurenwelten oder zwischen der Figurenwelt und der Textwelt aufgrund unterschiedlicher Raumkonzeptionen auftreten.

Der Siedlungsraum der Stämme Israels steht in den meisten Erzählungen im Mittelpunkt des Interesses, denn diesen Raum gilt es zu erobern oder zu verteidigen. Es ist der Raum, den die Israeliten sich stets neu aneignen und zu beherrschen versuchen, und der somit die räumliche Praxis prägt. Die Konzeption dieses Raums wird vor allem in der Darstellung der Landeroberrung (Ri 1; 18) sichtbar. Die Zusammenstellung der Eroberungen zeigt, wie eine Gesellschaft sich einen Raum aneignet und damit zu gestalten beginnt. Dies wird punktuell auch in den Umbenennungen von Orten nach deren Eroberung deutlich, so wird beispielsweise Kirjat-Arba zu Hebron (1,10), Kirjat-Sefer zu Debil (1,11), Bet-El hieß früher Lus (1,23), und aus Lajisch wird Dan (18,29). Die Namensgebung weist darauf hin, dass dieser Raum nun ein Teil der Machtsphäre, aber auch der Konzeption Israels ist.¹⁴⁶ Trotz der zentralen Stellung, die der Siedlungsraum der Israeliten einnimmt, und trotz der zahlreichen expliziten Ortsbezeichnungen entwirft das Richterbuch kein geschlossenes Bild des Landes. In den einzelnen Erzählungen kommen meist nur Ausschnitte des Siedlungsgebietes in den Blick, und auch diese werden nicht systematisch entfaltet, sondern durch die Orte, die mit den erzählten Handlungen verknüpft sind, punktuell eingebracht. Neben Ortsnamen und topografischen Angaben tragen deshalb vor allem Verben sowie Richtungs- und Ortsadverbien zur Raumkonstituierung bei.¹⁴⁷ Darüber hinaus spielen auch Figuren eine wesentliche Rolle, da sie zum einen mit Orten verknüpft sein können, die erst über die Figuren in die Erzählung Eingang finden,¹⁴⁸ und zum anderen tragen die Ortsveränderungen der Figuren oft wesentlich dazu bei, einen erzählten Raum aufzuspannen. In den meisten Erzählungen des Richterbuchs steht dieser Aktionsraum der Figuren im Vordergrund, während detaillierte Beschreibungen der Räume selbst selten sind.

Dieser Raum kann zum einen als Aktionsraum beschrieben werden, in dem sich die Figuren bewegen und die Handlungen stattfinden,¹⁴⁹ zum anderen kann mit ihm eine bestimmte Atmosphäre oder ein Raumeindruck

¹⁴⁶ Vgl. *Kim*, *Were is the Home*, 253–254.

¹⁴⁷ Insgesamt werden 25 % aller Ortsangaben im Richterbuch über Personen bestimmt.

¹⁴⁸ So z. B. „König von Kanaan“, „König von Hazor“ oder „Barak aus Kedesch Naftali“. Die Angabe der Wohnorte beschreibt an diese Stellen die räumliche Praxis.

¹⁴⁹ Löw definiert Räume als „relationale (An)Ordnungen von Menschen (Lebewesen) und sozialen Gütern“, wobei die Räume in Bewegung sind und im Handeln entstehen. Löw, *Raumsoziologie*, 166.

vermittelt werden. Räume sind entsprechend nicht notwendig neutral, sondern sie können als „gestimmte Räume“¹⁵⁰ dargestellt werden, die für die Figuren unterschiedlich erfahrbar werden. Für die Beschreibung der Textwelt ist somit die erzählerische Ausgestaltung als gelebter Raum von besonderem Interesse. Namensgebungen zeigen mitunter eine Fixierung erlebter Räume, wenn beispielsweise ein Ort nach den an dieser Stelle stattgefundenen Ereignissen umbenannt bzw. benannt wird.¹⁵¹

Der konzipierte Raum und die damit verbundenen Ordnungen werden im Richterbuch oft nur angedeutet. Die zugrunde liegende Vorstellung, dass das Land den einzelnen Stämme Israels zugeteilt sei, wird dabei aus dem Buch Josua übernommen. Obwohl diese Konzeption in ihrem Ursprung eher dem Konzept des gelebten Raumes zuzuordnen ist, entwickelt sich die Vorstellung vom Land der zwölf Stämme Israels zu einem Raumkonzept.¹⁵² Als solches bildet es die Grundlage der Erzählungen im Richterbuch. Die Ordnung des aufgeteilten Landes, die jedem Stamm sein Gebiet zuweist und damit die Grundlage eines friedlichen Leben im Land bildet, ist das Konzept („Mental Map“), von dem aus und im Widerspruch zu diesem in den einzelnen Erzählungen der gelebte Raum geschildert wird. Das Fehlen einer durchgängigen Konzeption, insbesondere das Fehlen eines Zentrums, wird immer wieder deutlich. Am Ende des Richterbuchs findet sich ein letzter Versuch, das Konzept der getrennten Räume zu einem größeren Ganzen zusammenzufassen. Nur hier kommt Israel in seiner Gesamtheit auch räumlich in den Blick: „Von Dan bis Beerscheba und das Land Gilead“ (Ri 20,1).

Zur Struktur von Räumen gehören auch Relationen zwischen verschiedenen Räumen.¹⁵³ Entsprechend der Verteilung der Stammesgebiete und der Abgrenzung gegenüber anderen Völkern sind auch Grenzen wesentliche Bestandteile dieses Raumkonzepts. Sie sind sowohl ein Teil der Raumrepräsentation, in dem sie das Konzept des Raumes und damit verbundene Ordnungen repräsentieren, als auch ein wichtiger Teil des gelebten Raums. Wie eine Grenze konzipiert und wodurch sie markiert wird, kann

¹⁵⁰ Haupt, Analyse des Raums, 70 f.

¹⁵¹ So z. B. 15,17.19; 18,12.

¹⁵² Ballhorn bezeichnet das Buch Josua als „Mental Map“. „Es ist die Repräsentation des Land- und Selbstkonzeptes Israels in sprachlich-narrativer Form, die Grundurkunde dessen, wie sich das Volk ein Leben im Land und mit dessen Gegebenheiten nach Maßgabe der Tora vorstellt. Es ist keine individuelle Mental Map, sondern dient der kollektiven Vergewisserung.“ Ballhorn, Israel am Jordan, 93.

¹⁵³ Vgl. Haupt, Analyse des Raums, 78 f.

ganz unterschiedlich gestaltet sein. Neben topografischen oder politischen Grenzen, die den Aktionsraum beschränken, finden sich ebenso sozial etablierte Grenzen (z. B. im Rahmen der Gastfreundschaft) oder erzählerische Beschränkungen des erzählten Raums, der sich beispielsweise auf einen sehr kleinen Anschauungsraum beziehen kann. Mit der Differenzierung der Räume kann auch eine Differenzierung des Raumeindrucks verbunden sein, so z. B. die Unterscheidung von eigenem, sicherem und fremdem, gefährlichem Raum (z. B. Ri 19).

Zeitgestaltung

Die Gestaltung der Zeit im Richterbuch vermittelt im Vergleich zur Darstellung des Raumes einen geschlosseneren Eindruck. Die Gesamtkomposition des Richterbuchs lässt durch die chronologische Aneinanderreihung der einzelnen Erzählungen den Eindruck einer Epoche entstehen. Die wichtigsten Orientierungspunkte bilden dabei die erzählten Figuren und die Abfolge ihres Auftretens. Diese Darstellung beginnt bereits ganz am Beginn mit der Einordnung des im Folgenden erzählten Geschehens nach dem Tod Josuas (Ri 1,1) und wird durch das Schema (Ri 2,11–19) weiter verstärkt. In den einzelnen Richtererzählungen (Ri 3–16) wird zwar nicht für jede/n Richter/in erwähnt, dass er/sie unmittelbar auf den vorangegangenen Richter/die vorangegangene Richterin folgt, doch bleibt trotz der Lücken der Gesamteindruck einer geschlossenen Zeitspanne bestehen.¹⁵⁴ Explizite Zeitangaben finden sich häufig am Beginn und am Ende der Erzählungen in Form von zusammenfassenden Erklärungen. So werden beispielsweise die durch das Wirken der Richter erreichte Friedenszeit,¹⁵⁵ die Amtszeit einzelner Richter,¹⁵⁶ aber auch die Zeit der Unterdrückung und Fremdherrschaft¹⁵⁷ angeführt.¹⁵⁸ Der zeitliche Aspekt dient dabei vor allem dazu, eine Wertung der Zeiten mittels ihrer Dauer vorzunehmen. So verdeutlicht eine lange Zeit der Unterdrückung das Ausmaß des Elends (Ri 3,8.14; 4,3; 13,1), und umgekehrt signalisiert eine Zeit der Ruhe ebenso wie die Zeit der Herrschaft

¹⁵⁴ Explizite Verweise auf den vorausgehenden Richter stehen stets bei den sog. „kleinen Richtern“ (3,31; 10,1.3; 12,8.11.13), sowie in der Deboraerzählung (4,1) und der Abimelecherzählung (8,31). Solche verknüpfenden Angaben fehlen für Otniël, Ehud, Gideon, Jiftach und Simson.

¹⁵⁵ Ri 3,11.30; 5,31; 8,28. Diese Angaben der Ruhe-Zeit sind symbolische Zahlen, dreimal werden 40 Jahre, einmal 80 Jahre erwähnt.

¹⁵⁶ Ri 10,2.3; 12,7.9.11.14; 15,20; 16,31.

¹⁵⁷ Ri 3,8.14; 4,3; 6,1; 10,8; 13,1.

¹⁵⁸ Ohne jegliche explizite Zeitangabe bleibt nur die Erzählung von Schamgar (Ri 3,31).

eines Richters eine positiv gewertete Zeitspanne, in der Ordnung und Frieden herrschen. Über die Wertung der einzelnen Zeiträume hinaus tragen die sich schematisch wiederholenden Jahresangaben auch wesentlich zum Eindruck bei, dass es sich um einen langen Zeitraum, ja eine Epoche in der Geschichte Israels handelt. In Summe ergeben diese ausdrücklich erwähnten Perioden einen Zeitraum von 410 Jahren (siehe Tabelle 1.1).

Tabelle 1.1: Explizite Zeitangaben

<i>Richter/in</i>	<i>Unterdrückung</i>	<i>Regentschaft</i>	<i>Ruhe</i>
Otniël	8 Jahre (3,8)		40 Jahre (3,11)
Ehud	18 Jahre (3,14)		80 Jahre (3,30)
Schamgar			
Debora	20 Jahre (4,3)		40 Jahre (5,31)
Gideon	7 Jahre (6,1)		40 Jahre (8,28)
Abimelech		3 Jahre (9,22)	
Tola		23 Jahre (10,2)	
Jair		22 Jahre (10,3)	
Jiftach	18 Jahre (10,8)	6 Jahre (12,7)	
Ibzan		7 Jahre (12,9)	
Elon		10 Jahre (12,11)	
Abdon		8 Jahre (12,14)	
Simson	40 Jahre (13,1)	20 Jahre (15,20; 16,31)	

Die zahlreichen expliziten Angaben suggerieren zudem Gewissheit und unterstreichen, dass es sich nicht um irgendwelche Ereignisse einer grauen Vergangenheit handelt, sondern dass sich diese zeitlich präzise einordnen lassen. Angaben darüber, wie viel Zeit die geschilderten Ereignisse in Anspruch nehmen, sind hingegen seltener, und auch die exakte zeitliche Einordnung der Ereignisse spielt eine untergeordnete Rolle.

Über die Gestaltung der Epoche hinaus tragen Zeitangaben auch dazu bei, die Richtererzählungen in ein größeres Geschichtskonzept einzufügen. Nach Ri 1–3 wird die neue Zeit im Anschluss an Josua¹⁵⁹ und an die Zeit der Väter¹⁶⁰ eingeordnet. Die Väter stehen für die Vorfahren und vor allem deren Beziehung zu JHWH. An sie ist die Weisung JHWHs ergangen, und an diesem Maßstab muss sich die neue Generation messen. Dieser Vergleich verstärkt sich noch im Hinblick auf Josua. Er und seine Zeit erscheinen als ein Idealbild, das im Richterbuch nur noch in kurzfristigen Annäherungen erreicht werden kann.

¹⁵⁹ Ri 1,1; 2,6–8.21.23.

¹⁶⁰ Ri 2,1.12.17.19.20.22; 3,4.

Nicht nur am Anfang des Buches finden sich Verweise auf die Herausführung aus Ägypten, die vor allem in direkte Reden als Rückblicke auf den Beginn der Geschichte des Volkes eingefügt werden. Als mahnende und anklagende Erinnerung wird dies im Mund eines Boten JHWHs und eines Propheten (Ri 2,1; 6,8.9) aufgegriffen, als kritische Anfrage wird es von Gideon eingebracht (Ri 6,13). Eine wichtige Rolle spielt diese Erinnerung in der Verhandlung Jiftachs mit dem König der Ammoniter (Ri 11,13.16), insofern aktuelle Gebietsansprüche mit Ereignissen in der Zeit der Wüstenwanderung begründet werden. Schließlich wird die Herausführung aus Ägypten in Ri 19,30 als Berufung auf die eigene Tradition noch einmal erwähnt.

Der Blick zurück trägt mit dazu bei, die Epoche der Richter in der Tradition des Volkes Israel zu verankern. Diese Ära wird nach der als ideal dargestellten Anfangszeit verortet, aber auch sie gründet darin und bezieht ihre Orientierung von dorthier.

KAPITEL 2

DIE ERZÄHLTEN WELTEN

Mit Ri 1 wird eine neue Textwelt eingeführt, die zwar an das Buch Josua anschließt, aber diese Welt nicht fortsetzt. Am Beginn werden bereits bekannte Ereignisse der Landnahmeerzählung aufgegriffen, jedoch noch einmal unter einer eigenständigen Perspektive zusammengefasst. Es geht nicht nur darum, einen Anschluss zu schaffen, vielmehr wird der Rückblick auf die Zeit der Landnahme nun als ein alternativer Entwurf zum Buch Josua neu gestaltet. Diese Einleitung macht bereits deutlich, dass sich die folgenden Erzählungen auf einem anderen Hintergrund entfalten. Von einer Zeit der Ruhe in einem eroberten Land kann keine Rede sein. Vielmehr wird eine sehr labile Zeit beschrieben, in der Stabilität und Sicherheit nur Zwischenphasen darstellen.

Israel scheint in der Zeit des Richterbuchs von allen Seiten bedroht zu sein, wobei drei große Konflikte die Darstellung prägen: Die Eroberung des Landes und die Vertreibung der im Land ansässigen Völker; Freiheitskämpfe gegen die Unterdrückung durch fremde Völker und ebenso bürgerkriegsartige Auseinandersetzungen unter den israelitischen Stämmen. Die Bedrohlichkeit der einzelnen Konfliktsituationen wird sehr unterschiedlich geschildert. Die nur teilweise erfolgreiche Vertreibung der fremden Völker im Land dient vorwiegend dazu, die allgemeine Situation zu beschreiben. Die Bedrohungen durch Feinde, die von außerhalb des Landes Israel angreifen, ist hingegen weitaus akuter. Dieser Konflikt bildet die Ausgangslage für die meisten Erzählungen und den Anlass für das Auftreten der als Richter bezeichneten Führungspersönlichkeiten, welche die Feinde zurückschlagen bzw. nach einer längeren Zeit der Fremdherrschaft wieder aus dem Land vertreiben können und so Israel befreien. Diese Erzählungen lassen Erinnerungen an Rettergestalten, die mit List, Klugheit, Stärke und Mut ihr Volk von Feinden und Besatzungsmächten befreien, noch erkennen. Die positive Darstellung wird jedoch durch eine pessimistische Perspektive, die im einleitenden Schema (Ri 2,11–19) und in dessen Wiederholung in den Rahmenversen der einzelnen Erzählungen zu Wort kommt, immer wieder in Frage gestellt. Dieser negative Blickwinkel fügt jeder Erzählung ein Körnchen Zweifel hinzu, und umgekehrt stellen die Erzählungen auch den Rahmen und das Schema in Frage. Auf diese Weise entsteht ein Dialog

zwischen der Perspektive des Schemas und der Perspektive der einzelnen Erzählungen, der zunehmend heftiger und kontroverser wird, bis er sich in der Simsonerzählung dann karnevalesk auflöst. Damit ist die Zeit der Richter zu Ende, und die Rettergestalten werden in den Bereich der Vergangenheit verwiesen.

Im Vergleich zur Gefahr durch fremde Völker von außen erscheinen die Auseinandersetzungen zwischen Stämmen mindestens ebenso bedrohlich, denn sie stellen die Identität Israels gleichsam von „innen“ in Frage. Diese Konflikte können zwar beendet werden, aber sie führen zu keinem „Happy-End“. Die Problematik entfaltet sich nicht nur in kämpferischen Auseinandersetzungen, vielmehr wird immer wieder die Frage nach Loyalität und Solidarität aufgeworfen, sowohl gegenüber JHWH als auch zwischen den Stämmen. Die Konfrontationen und Gewaltausbrüche zeigen, dass die Stämme nur mit großer Mühe in der Lage sind, das gemeinsame Leben im Land zu gestalten.

Die im Richterbuch entworfene Textwelt erscheint als ein vielstimmiges Konglomerat einzelner Textwelten. Trotz vieler Gemeinsamkeiten und Parallelen setzt jede Erzählung mit ihrer Textwelt eigene Akzente und verändert damit auch das Gesamtbild. Der polyfone Dialog der Erzählzyklen untereinander sowie mit der im einleitenden Schema präsentierten Wertung der Richterzeit insgesamt bildet in der Folge einen wesentlichen Aspekt der Textdynamik des gesamten Buches. Die Grundlage dafür bilden die ebenfalls mehrstimmigen Diskurse in den einzelnen Erzählzyklen, die sich zwischen den Welten der erzählten Figuren sowie der Erzählinstanz entspinnen. Die Suche nach Lösungsstrategien angesichts übermächtiger Bedrohungen wird auch in den Erzählungen selbst als konfliktträchtige Bemühung dargestellt. Die Welten der Figuren geraten untereinander in Konflikt, aber ebenso mit der Textwelt oder der Vorstellung davon, welche Ziele legitimerweise und mit welchen Mitteln verfolgt werden können.

In den folgenden Untersuchungen steht die Konstruktion der Textwelten, wie sie im Diskurs der Figurenwelten und der Perspektive der Erzählstimme in den einzelnen Erzählzyklen entworfen wird, im Mittelpunkt des Interesses. Trotz der für biblische Texte typischen, nur relativ knapp entfalteten Welt der einzelnen Personen, lassen die Erzählungen am Beispiel der Figuren das spannungsreiche Ringen um ein Selbstverständnis Israels deutlich werden. Die Einbindung der Textwelten der einzelnen Erzählzyklen in die Textwelt des gesamten Buches sowie ihr jeweiliger Beitrag zur Textdynamik wird im Anschluss an die Einzelbetrachtungen ebenfalls berücksichtigt.

2.1. DIE STÄMME UND DAS LAND (Ri 1,1–3,6)

Ri 1,1–3,6 bildet eine mehrstimmige Einführung in die Welt des Richterbuchs. Dabei wird sowohl der Zusammenhang mit den Ereignissen hergestellt, von denen die Bücher Exodus bis Josua erzählen, als auch die Eigenständigkeit der im Richterbuch dargestellten Textwelt (TAW) grundgelegt. Im Mittelpunkt stehen folgende Themen, die eng miteinander verwoben sind: Die Eroberung des Landes durch die Stämme Israels, das Verhältnis der Israeliten zu den im Land wohnhaften Völkern und das Verhältnis Israels zu seiner Gottheit.

Die Textwelt wird aus verschiedenen Perspektiven dargeboten, wobei ab Ri 2 die Perspektive Gottes eine zentrale Stellung einnimmt. Der auslösende Konflikt, der zur Motivation für die weiteren Ereignisse wird, besteht zwischen den Anforderungen Gottes (M-Welt) und dem Handeln der Israeliten.

Die Parallelen zum Buch Josua sind unübersehbar, und doch bietet die Einleitung in das Richterbuch weder eine Zusammenfassung noch eine nahtlose Anknüpfung an die dort geschilderten Ereignisse. Das Richterbuch wirft wie Josua, wenngleich in wesentlich kürzerer Form, einen Blick auf die Landnahme durch die Stämme Israels.¹

2.1.1. *Die Eroberung des Landes*

Die Textwelt des Buchs der Richter beginnt mit einem Blick auf das Land zur Zeit der Einwanderung Israels (Ri 1). Aus der Perspektive der Stämme Israels wird das Land als eine Aufgabe, jedoch noch nicht als ein Besitz geschildert, denn noch ist das Land im Besitz unterschiedlicher Völker. Die Verheißung des Landes und damit die Legitimation der Stämme Israels, dieses Land in Besitz zu nehmen und die ansässigen Bewohner zu vertreiben, wird vorausgesetzt. Mit dieser Vorstellung knüpft das Richterbuch an die Bücher des Pentateuch und das Buch Josua an. Zugleich grenzt sich der Beginn des Richterbuchs von den Darstellungen in Josua ab. Eine kurze Schilderung der Landnahme der israelitischen Stämme zu Beginn setzt, im Vergleich zum Buch Josua, das bereits ausführlich von dieser Landnahme erzählte, eigene Akzente und entwirft ein neues Bild.² In der Gesamtkonzeption

¹ Wie die Abhängigkeit des Erzählstoffes zwischen den beiden Büchern zu beschreiben ist, darüber gibt es kontroverse Diskussionen. Inzwischen scheint sich ein Konsens dahingehend zu etablieren, dass das Richterbuch den Erzählstoff des Josuabuchs aufgreift und nicht umgekehrt. Vgl. *Tollington*, Judges, 187; *Auld*, Judges I, 261–285. Einen Überblick bietet *O'Connell*, Rhetoric, 347–354; *Groß*, Richter, 112–118.

² Vgl. *Smend*, Land, 227.

unterscheidet sich dieser Text vor allem dadurch, dass die Eroberung des Landes auf die einzelnen Stämme verteilt und nicht mehr als gemeinsamer Kampf aller Stämme mit anschließender Landverteilung geschildert wird. Jeder Stamm scheint so für die Inbesitznahme seines eigenen Gebietes verantwortlich zu sein. Erfolg und Misserfolg sind in dieser Darstellung ganz unterschiedlich zugeteilt. Während Juda und Josef erfolgreich agieren, können die anderen Stämme das Ziel der vollständigen Vertreibung der im Land ansässigen Völker nur teilweise oder sogar überhaupt nicht erreichen. Die Koexistenz der neu eingewanderten israelitischen Stämme und der alteingesessenen Bewohner des Landes wird mit dieser kurzen Schilderung begründet und als aktuelle Textwelt (TAW) vorgestellt.

Die Entfaltung der Textwelt

Die Erzählstimme prägt die Darstellung in Ri 1 und bietet eine zusammenfassende und stark strukturierte Schilderung der Ereignisse. Der Fokus liegt dabei auf den einzelnen Stämmen, die mit unterschiedlichem Geschick und Erfolg das Land erobern bzw. nicht erobern können. Die Anordnung dieser Schilderung folgt einem Raumkonzept, in dem das zu erobernde Land von Süden nach Norden hin in den Blick kommt.³ Eine zeitliche Abfolge wird hingegen nicht angedeutet. Die einzelnen Eroberungszüge stehen unvermittelt nebeneinander, und es wird mit wenigen Ausnahmen nicht von gemeinsam durchgeführten Kriegszügen berichtet. Die Einordnung der Ereignisse in größere Zusammenhänge wird in Form von Erzählkommentaren gewährleistet, so beispielsweise der Zusammenhang zwischen dem Erfolg der Stämme Juda und Josef und dem Handeln Gottes (1,4.19.22). Mit dieser Darstellung entsteht insgesamt der Eindruck eines zusammenfassenden Rückblicks, in dem die Ausgangssituation für die im Folgenden geschilderten Ereignisse kurz skizziert wird. Die Lenkung durch die Erzählstimme erfolgt in Ri 1 vor allem durch die Auswahl der Ereignisse, während explizite Wertungen meist fehlen. Dadurch, dass nur im Hinblick auf Juda ein etwas ausführliches Bild entworfen wird und einzelne Episoden entfaltet werden, legt die Erzählstimme den Schwerpunkt auf diesen Stamm.

Eine Gliederung von Ri 1 legt sich durch die wechselnden Akteure der Feldzüge und die Gemeinsamkeiten in den Schilderungen nahe. Die Darstellung beginnt mit Juda (1,1–20), wobei in diese Schilderung kleine Epi-

³ Das topografische Bild, das die Landnahme in Ri 1 entwirft, entspricht dem Bild im Buch Josua. Kallai, Josua, 523.

soden eingefügt sind. So beginnt die Darstellung der Ereignisse in Ri 1,1 nach einer knappen zeitlichen Einordnung des Geschehens mit einem kurzen Dialog. Die Söhne Israels beginnen die bevorstehenden Eroberungskämpfe mit einer Befragung Gottes.⁴ Der kurze Frage-Antwort-Dialog lässt dabei das Thema der folgenden Darstellung, die Eroberung des Landes, sichtbar werden. Die im Anschluss von der Erzählstimme dargebotenen Kriegereignisse werden an zwei weiteren Stellen unterbrochen. Dem besiegten König wird in Ri 1,7 die Reflexion seiner Situation in den Mund gelegt, und auch die Ereignisse rund um die Eroberung Kirjat-Sefers werden ausführlicher gestaltet (V 11–15).

Die daran anschließende Schilderung der Benjaminiter fällt hingegen sehr kurz aus (1,21), und es wird nur erwähnt, was sie nicht erreichen konnten. Bei den Eroberungszügen Josefs (1,22–26) wird eine Episode erneut herausgegriffen und szenisch gestaltet. Dabei werden sowohl die näheren Umstände der Einnahme der Stadt Bet-El⁵ als auch die Bedeutung dieses Ortes in den Blick genommen.⁶ Diese eingeschobenen Episoden erlauben punktuelle Einblicke in die sonst nur zusammenfassend dargebotenen Ereignisse,⁷ wodurch die Dominanz der Erzählstimme etwas zurücktritt und direkte Reden einen scheinbar unmittelbaren, schlaglichtartigen Einblick in die geschilderten Ereignisse erlauben.

Während die Kämpfe Judas und Josefs mit einigen Details geschildert werden, fehlen solche Aspekte in der Darstellung der restlichen Stämme völlig (1,27–36). Bei allen anderen Stämmen wird zudem auch nur von dem erzählt, was nicht erreicht wurde. Diese auffallende Änderung in der Darstellung hebt die folgende Zusammenfassung deutlich von der ersten ab. Weder Benjamin (V 21), Manasse (V 27), Josef (V 29), Sebulon (V 30) noch Naftali (V 33) vertreiben die Bewohner bestimmter Regionen.⁸ Bleiben im

⁴ Damit schließt Ri 1 an Jos 24 an. Deutlich wird in dieser Rede auch die Parallele zu Num 27,15–23 und der dort geschilderten Beauftragung Josuas. Er soll Gott befragen und nur auf seinen Auftrag hin in den Kampf ziehen. Diese Forderung wird in Ri 1 von den Stämmen Israels erfüllt.

⁵ Das Erzählmotiv, dass der Verräter von den Eroberern verschont wird, verweist auf Jos 2. Auch diesem Mann wird als Anerkennung seiner Hilfe חסד zugesagt (1,24). Allerdings kommt es hier nicht zu einer Eingliederung des Mannes in das Volk.

⁶ Die Ortsätiologie an dieser Stelle erklärt nicht nur, warum aus Lus Bet-El wurde, sondern auch, warum es ein neues Lus gibt (1,26). Vgl. Gen 28,19; 35,6; 48,3 in Verbindung zur Jakobstradition.

⁷ Juda und Josef werden in einer ähnlich bevorzugten Stellung beschrieben wie in Josua. Die beiden Stämme bekommen ihr Land als Erste zugeteilt. *Kallai*, Joshua, 252.

⁸ Die Formulierung findet sich ebenfalls Jos 13,13; 16,10; 17,13 (*figura etymologica*) parallel zu Ri 1,28. In Jos 15,63 und 17,12 findet sich diese Aussage mit einer Modifizierung:

Siedlungsgebiet der zuerst genannten Stämme Manasse, Efraim und Sebulon noch Kanaanäer wohnen, hat sich das Verhältnis bei Ascher und Naftali umgekehrt – sie wohnen mitten unter den Kanaanäern. Den negativen Höhepunkt dieser aufzählenden Zusammenfassung bildet der Stamm Dan, der nicht einmal ansatzweise einen Erfolg gegen die Amoriter verzeichnen kann, sondern seinerseits von den Amoritern verdrängt wird.⁹

Bereits am Beginn des Buches wird mit dieser Darstellung das Bild einer Vielfalt und Diversität entworfen. Es gibt nicht ein Israel, sondern einzelne Stämme, die jeder für sich agieren und nur sehr eingeschränkt miteinander kooperieren.

Zahlreiche Bezüge zu den Erzählungen der Wüstenzeit und die Schilderung der Landeroberung und Landzuteilung im Buch Josua verbinden die Darstellung in Ri 1 mit diesem Kontext.¹⁰ Dabei treten jedoch nicht nur die Gemeinsamkeiten, sondern auch die Unterschiede deutlich hervor. Bereits der Beginn des Richterbuches setzt, trotz aller Anklänge an Josua, einen eigenständigen Anfang.¹¹

Zeit und Raum

Ri 1,1 beginnt mit einer expliziten Zeitangabe, welche die im Folgenden geschilderten Ereignisse in einen zeitlichen Gesamtkontext stellt. Der Start- und Anknüpfungspunkt des Buches ist der Tod Josuas.¹² Die im Folgenden dargestellten Ereignisse werden sehr knapp zusammengefasst. Nur drei

להוריש ... ולא יכלו ... להוריש, womit das Nicht-Handeln der Stämme motiviert und begründet wird. Diese zweimal vorkommende Einschränkung erlaubt jedoch nicht den Rückschluss, dass in der Darstellung in Ri 1 eine „Entschuldigung“ für das Nicht-Erobern fehlt. Vgl. Smend, Land, 228.

⁹ Das dem Stamm Dan zugewiesene Gebiet verändert sich in den verschiedenen Erzählungen. Während dieser Stamm bei der Verteilung des Landes im Süden, zwischen Juda, Benjamin und Efraim Gebiete zugewiesen bekommt (Num 34,16–29; Jos 21), scheint er in der endgültigen Landverteilung im Norden ansässig zu sein. In der Darstellung in Ri 1 erscheint Dan als letzter Stamm nach Naftali, obwohl ihm Gebiete im Süden zugesprochen werden; d.h. an diesen Stellen nimmt die Reihenfolge bereits die endgültige Süd-Nord-Ordnung vorweg. Vgl. Kallai, Joshua, 248 ff.

¹⁰ Parallelen zwischen Jos 13–19 und Ri 1,2–3,6: Jos 10,1–5 – Ri 1,4–7; Jos 15,63 – Ri 1,8,21; Jos 15,13–19 (14,6–15) – Ri 1,10–15; Jos 13,2–3 – Ri 1,18–19; Jos 17,11–13 – Ri 1,27–28; Jos 19,32–39 – Ri 1,33; Jos 19,41–48 – Ri 1,34–35.

Die Vorstellung einer erfolgreichen und vollständigen Eroberung des Landes findet sich in Jos 11,10–12,16–20,21–23, das ändert sich allerdings in Jos 13–17.

¹¹ Vgl. die Aufzählung bei Niditch, Reading, 196–197; für eine ausführliche Diskussion vgl. ebenso Auld, Judges I, 261–285.

¹² Jos 24,29.

etwas ausführlicher erzählte Beispiele (V 5–7; 12–15; 23–26) aus dieser Zeit verlangsamten das Erzähltempo zwischendurch und gewähren ausgewählte Einblicke in die Zeit. Diese stark raffende Darstellung skizziert einen Anfang, ohne ihn jedoch weiter zeitlich zu bestimmen oder eine Chronologie der erwähnten Ereignisse zu entwerfen.

Prolepsen finden sich als Kommentare in V 28 und V 35. Sie nehmen kommende Ereignisse bereits vorweg und ordnen so das erzählte Geschehen in einen größeren Zusammenhang ein. In einer ähnlichen Funktion finden sich zusammenfassende Kommentierungen (V 21, 26), welche die Wirkung einzelner Ereignisse bis in die Gegenwart (bis zu diesem Tag) erwähnen. Allerdings bleiben auch diese Hinweise sehr vage, denn die Perspektive, aus der zurückgeblickt wird, wird zeitlich nicht eingeordnet, ebensowenig wird ein Zeitpunkt genannt, bis zum dem hin die Ereignisse zusammengefasst werden. Die Formulierung *הוּזָה הַיּוֹם עַד הַיּוֹם* verweist zwar auf den Standpunkt der Erzählinstanz (NAW), aber dieser wird durch den Hinweis nicht lokalisierbar.

Die Schilderung des Raums bildet in dieser Erzählung einen zentralen Aspekt, geht es doch primär um die Einnahme des Landes. Durch zahlreiche Ortsangaben und viele Bewegungsschilderungen wird der relevante Raum in Ri 1 aufgespannt. Dennoch wird das zu erobernde Gebiet als bekannt vorausgesetzt, es wird weder beschrieben, noch werden Grenzziehungen erwähnt. Der geschilderte Raum lässt damit ein zugrunde liegendes Konzept erkennen, das von einer vorgegebenen Einheit von Stamm und Land ausgeht. In der Darstellung dominiert die Vorstellung, dass das Land den einzelnen Stämmen bereits zugesprochen ist, seine Eroberung und Inbesitznahme jedoch noch ausstehen. Die Raumrepräsentation geht in dieser Darstellung der Aneignung des Raums in der räumlichen Praxis voraus. Für jeden der Stämme erzählt Ri 1, ob es diesem gelingt, den jeweiligen Anteil zu erobern. Die Strukturierung der Ereignisse folgt der topografischen Anordnung der Siedlungsgebiete der Stämme von Süden nach Norden, wie es aus Jos 15–19 bekannt ist. Dieses Ordnungsschema wird einer chronologischen Schilderung vorgeordnet, was am Beispiel der Eroberung Jerusalems besonders deutlich wird. Da zunächst von den Eroberungen Judas und erst anschließend von denen Benjamins erzählt wird, folgt der Hinweis über die vergeblichen Eroberungsversuche durch die Benjaminer (V 21) nach der erfolgreichen Einnahme der Stadt durch Juda (V 8).¹³ Im Vergleich zur

¹³ In der Darstellung Jos 15,63 kann Jerusalem von den Judäern nicht eingenommen werden; in Jos 18,28 wird Jerusalem dem Gebiet der Benjaminer zugeordnet.

Darstellung in 2Sam 5 erscheint die Eroberung Jerusalems durch Juda zudem als ein Vorausblick. Aus der über die geschilderten Ereignisse hinaus reichenden Perspektive der Erzählstimme wird die erfolgreiche Eroberung Jerusalems bereits summarisch bei den Erfolgen Judas erwähnt. Im Kontext von Ri 1 dient die Prolepse vor allem dem wertenden Vergleich der Erfolge der Stämme Juda und Benjamin.¹⁴

Ri 1,1–26 berichtet von den erfolgreichen Feldzügen Judas und Simeons, Benjamins und Josefs, während sich im Anschluss daran die Feststellungen häufen, dass die einzelnen Stämme die fremden Völker nicht vertreiben konnten (ולא-הורישו). Parallel zu dieser Darstellung zeigt sich auch eine unterschiedlich intensive Schilderung des Raumes. Die schrittweise geschilderten Eroberungen des Juda zugewiesenen Landes lassen diesen Raum in verschiedenen Nuancen hervortreten, während die summarischen Zusammenfassungen bei den anderen Stämmen kaum Einblicke erlauben. So verweist beispielsweise die Forderung Achsas (V 15) auf die Trockenheit eines Gebietes und betont die Wichtigkeit der Quellen. Zugleich verweist die Wortwahl der Forderung Achsas: „Gib mir einen Segen“ (הבה-לי ברכה) auf ein Raumkonzept, welches das Land als Segen versteht und in diesem Fall als solches einfordert. Achsa beansprucht ihren Anteil an der Segensgabe des Landes.¹⁵

Am Ende der Landerobierungserzählung ist nur das Gebiet des Stammes Juda fast zur Gänze eingenommen, alle anderen Gebiete konnten hingegen erst teilweise bzw. gar nicht erobert werden. Die Unmöglichkeit dieser Aufgabe wird im Zusammenhang mit Juda eigens betont. V 19 verweist darauf, dass aufgrund der militärischen Ausstattung seiner Bewohner ein Teil des Landes jedem Zugriff entzogen ist.¹⁶ Dieser Kommentar der Erzählstimme berücksichtigt die Grenzen der militärischen Möglichkeiten der Israeliten. JHWHs Hilfe (19a) ist hier noch nicht mit einer Überschreitung dieser Grenzen verknüpft.¹⁷

Die Darstellung der Eroberung des Landes konzentriert sich nicht auf eine topografische Beschreibung der eroberten Gebiete, sondern auf die ver-

¹⁴ So schreibt auch Amit: „According to the interpretation of the editor of Judges, the glory of the conquest of Jerusalem went to the Judahites, while responsibility for its non-completion, that is, the non-dispossessing of the Jebusites, rested on the Benjaminites rather than on the Judahites.“ Amit, Judges, 130.

¹⁵ Vgl. Ederer, Ende und Anfang, 360–361.

¹⁶ Die Unmöglichkeit der Eroberung wird so eigens betont und damit Judas Einzigartigkeit hervorgehoben. Vgl. Auld, Judges I, 285.

¹⁷ Eine andere Darstellung findet sich beispielsweise in der Deboraerzählung (Ri 4), in der die Kampfwagen der Feinde als machtlos gegenüber JHWH dargestellt werden.

triebenen bzw. nicht vertriebenen Bewohner des Landes. So werden auch im zweiten Teil, der zunehmend stärker von den Misserfolgen berichtet, vor allem die nicht eingenommenen Städte explizit erwähnt. Damit liegt der Schwerpunkt der Darstellung auf der Anwesenheit der Fremden an bestimmten Orten, während die Ansiedlung der Israeliten in den Hintergrund zu treten scheint. Der gelebte Raum wird so überwiegend aufgrund der negativen Erfahrung der Unfähigkeit in den Blick genommen. Die Darstellung der Eroberung des Landes erschöpft sich nicht in der Beschreibung der erfolgreichen bzw. erfolglosen Vertreibung der Bewohner, sondern bezieht auch die Machtverhältnisse im Land mit ein und lässt dadurch ein noch differenzierteres Raumbild im Hinblick auf machtpolitische Aspekte entstehen. Viermal wird im Text erwähnt, dass die anderen Völker zwar im Land verbleiben, aber zur Fronpflicht herangezogen werden (V 28, 30, 33, 35), so bei der Beschreibung der Landerobertung der Stämme Sebulon (V 30) und Naftali (V 33). Obwohl es auch diesen beiden Stämmen nicht gelingt, die fremden Völker zu vertreiben, weist die Erwähnung der Zwangsarbeit auf die Machtverhältnisse im Land hin. Etwas anders wird die Fronarbeit in V 28 und V 35 eingeführt. Beide Male blickt die Erzählstimme voraus und fügt erklärend ein, dass der fehlende Erfolg einzelner Stämme später kompensiert wird, indem die im Land verbliebenen Bewohner zur Fronarbeit herangezogen werden. In V 28 wechselt die Perspektive vom Stamm Manasse zu Israel, das die Kanaaniter in den Dienst nimmt, und ähnlich wird die Ohnmacht des Stammes Dan später vom Stamm Josef ausgeglichen, der die Oberhand gewinnt und die Amoriter ebenfalls zur Zwangsarbeit heranzieht (V 35).

Die Raumrepräsentation, die im Anschluss an das Josuabuch eine ideale Raumverteilung vorgibt, kann in Ri 1 nicht verwirklicht werden. Der gelebte Raum bleibt weit hinter dem Verteilungskonzept zurück. Obwohl die Vorstellung eines vollständig eroberten Landes in Ri 1 nicht explizit angesprochen wird, klingt sie dennoch in der Aufzählung der nicht eroberten Gebiete an. Implizit wird so darauf hingewiesen, was das Ziel der Kämpfe war.¹⁸ Mit dem mangelnden Erfolg der meisten Stämme bleibt diese Vorstellung ein Ziel (I-Welt), das sich nicht realisieren ließ. Die Deutung dieses Zustandes folgt anschließend in Ri 2,3,21–23 sowie 3,1–4.

¹⁸ Anders Jos 13,1: Hier stellt JHWH fest, dass noch viel Land zu erobern ist. Am Ende der Aufzählung der noch zu erobernden Gebiete wird in Jos 13,6 die Vertreibung der Völker zu JHWHs selbstgewählter Aufgabe erklärt.

Figurenwelten

Die einleitende Erzählung nimmt die meisten der handelnden Personen und Gruppen aus der Außenperspektive der Erzählstimme in den Blick und gewährt nur an einigen wenigen Stellen Einblicke in die Figurenwelt, insbesondere im Zusammenhang mit der Darstellung der Stämme Juda und Josef.

Israel

Die Erzählung beginnt mit einem Einblick in die Absichten und Pläne (I-Welt) der Israeliten (בני ישראל) und deutet damit bereits eine Gesamtperspektive an. Die an JHWH gerichtete einleitende Frage (1,1) suggeriert, dass nur die Reihenfolge des Kampfes, nicht aber die Tatsache an sich unklar ist. Eine Bestätigung erhält diese Perspektive durch die Antwort JHWHs, welche die Frage im Sinne der Fragestellung klar beantwortet und zudem einen erfolgreichen Ausgang in Aussicht stellt. Aus JHWHs Figurenperspektive erscheint das Vorhaben der Israeliten als Ausführung von etwas, das von JHWH her bereits entschieden ist. Damit wird der Feldzug mit einer hohen Erfolgserwartung verknüpft. Gleichzeitig erlaubt diese Darstellung auch einen Einblick in die Ordnungsvorstellungen (O-Welt) der Israeliten, die mit der Gottesbefragung vor Beginn des Kampfgeschehens den Anforderungen von Num 27,21 entsprechen.

Juda

Der Stamm Juda bekommt in der Antwort JHWHs die Erststellung zugewiesen, er solle mit dem Kampf gegen die Kanaanäer beginnen,¹⁹ und diesem Unternehmen wird Erfolg zugesichert. Die Reaktion Judas allerdings, in der dessen Absicht (I-Welt) deutlich wird, weicht von dieser Vorstellung ab. Für die Erfüllung der Aufgabe bittet Juda Simeon um Hilfe (1,3).²⁰ Damit wird die Idee der gegenseitigen Unterstützung gleich zu Beginn angesprochen. Noch ein weiterer Aspekt wird verändert, nämlich das Bild des Landes. In der Vorstellung Judas (K-Welt) und in der Folge in seinen konkreten Plänen (I-Welt) geht es nicht um das ganze Land, sondern vielmehr um das Juda zuge dachte Gebiet. Die Bezeichnung „Los“ (גורל) verweist auf die Landverteilung in Jos 17–19 und erinnert damit daran, dass jedem Stamm ein Anteil bereits zugeteilt ist. Dieses Konzept wird als Vorstellung (K-Welt) des Stammes

¹⁹ Dass Juda dabei auch die Führungsposition innerhalb der Stämme zugewiesen wird, wie es manche Auslegungen sehen, lässt sich daraus nicht notwendig ableiten.

²⁰ Vgl. Auld, Judges I, 275.

Juda – und implizit aller Stämme Israels – präsentiert, und daraus werden die notwendigen Initiativen abgeleitet. Die Handlung wird in Gang gesetzt, um das Wissen, wie das Land verteilt sein sollte, in die Realität umzusetzen.

Die kurze einleitende Szene und die darin gezeigte Perspektive Judas erweist sich als richtungsweisend, da sie an das Buch Josua anknüpft und zugleich die Abgrenzung dazu deutlich macht: Die Verteilung des Landes ist bereits erfolgt, die Realisierung steht noch aus.

Der in Ri 1,1–19 geschilderte Siegeszug Judas bildet den Auftakt zu den weiteren Eroberungserzählungen und legt gleichzeitig die Erwartungen fest. Doch ergeht in Ri 1 kein Auftrag zur Eroberung des Landes an die Stämme. Die von den Israeliten ausgehende Initiative zeigt zwar, dass die entsprechende Absicht vorhanden ist, aber es entsteht daraus keine explizite Verpflichtung für die einzelnen Stämme.²¹ Im Vergleich fällt auf, dass Juda Erfolge zugesprochen werden, die in der Darstellung des Buches Josua ganz Israel zukommen.²²

Die Eroberungszüge Judas werden in V 12–16 durch eine kurze Erzählung erweitert. V 11 erwähnt kurz, dass Juda gegen Debir vorgeht, in V 12–16 wird das ausführlich erzählt. An die Stelle Judas treten Einzelpersonen, Kaleb²³ und Otniël. An die Eroberung von Debir/Kirjat-Sefer knüpft sich eine weitere kleine Episode, die neuerlich Einblicke in Figurenperspektiven erlaubt. So wird die Intention (I-Welt) Kaleb's deutlich, der seinen Plan, Debir zu erobern, durch ein Versprechen erreicht. Ebenso die Forderungen seiner

²¹ Interpretationen, die den Misserfolg der Stämme als „moralische Abwärtsbewegung“ lesen, übersehen diese Darstellung. So z. B. *Younger*, *Configuration*, 83–84.

²² Auld sieht vor allem in Ri 1,5–16 eine explizite Gegenstimme zum Buch Josua, die individuell oder kumulativ die Vorstellung korrigiert, dass Josua und ganz Israel den Süden des Landes eingenommen haben (Jos 10). *Auld*, *Judges I*, 276.

²³ Kaleb wird als ein „mustergültiger“ Vertreter Judas neben Josua, dem Vertreter Efraims, geschildert. Kaleb, wie auch Otniël und Achsa, dienen an dieser Stelle im Richterbuch auch als Bindeglied zwischen den Epochen (vgl. *Ederer*, *Ende und Anfang*, 352). In Num 13,6 geht Kaleb als Vertreter Judas mit den Kundschaftern mit. In Num 14,24 wird Kaleb zusammen mit Josua zugesagt, in das Land einziehen zu dürfen (vgl. 14,30,38; 26,65; 32,12). Num 34,19 erwähnt Kaleb als denjenigen, der für die Landverteilung des Stammes Juda zuständig ist. In Jos 14,6–15 bekommt Kaleb entsprechend der Verheißung einen Anteil des Landes. An dieser Stelle betont Kaleb auch seine Stärke und bietet an, an der Eroberung des Landes tatkräftig mitzuwirken. In Ri 1 werden Kaleb und Otniël jedoch auch als Kenisiter bezeichnet (vgl. ebenso Num 32,12; Jos 14,6,14; 15,17; Ri 1,13; 3,9; 1 Chr 4,13,15), diese sind Ausländer: Gen 36,11,15,42. Kenas ist ein Nachkomme (Enkel) Esaus; Gen 15,19 – das Land der Kenisiter wird Abraham verheißen. Je nachdem, ob Kaleb, Achsa und Otniël als Israeliten oder Fremde angesehen werden, verändert sich die Erzählung. Illustriert die Geschichte den Erfolg Judas? Oder zeigt sie Judas Schwäche, da Fremde das einnehmen, was für Juda gedacht war? Vgl. *Fewell*, *Deconstructive Criticism*, 138–139.

Tochter Achsa, die als Siegespreis von ihrem Vater an Otniël gegeben worden ist und anschließend ihr Recht in Sachen Landverteilung einfordert. Die Intention (I-Welt) Judas setzt sich in den Plänen und Intentionen einzelner Personen fort. Die Inbesitznahme und Verteilung des Landes bleibt das zentrale Thema, das sich von der Gemeinschaftsebene bis hin auf die individuelle Ebene durchzieht. Aus dem einheitlichen Juda wird so in der Erzählung beispielhaft eine differenzierte Größe.

Ein Hinweis auf die Ordnungsvorstellungen (O-Welt) findet sich in V 17, dem Abschluss der Schilderungen der erfolgreichen Eroberungen Judas. Nach der Eroberung der Kanaaniter in Zefat wird an den Bewohnern der „Bann“ (חרם) vollstreckt, obwohl es dazu keine explizite Aufforderung gibt. Juda handelt ähnlich wie Israel in der Darstellung in Jos 10 entsprechend den deuteronomistischen Idealvorstellungen (z. B. Dtn 7,2).²⁴ Auch in dieser Hinsicht wird Juda beispielhaft an den Anfang der Erzählung gestellt.

Adoni-Besek

Aus der Perspektive des Königs Adoni-Besek²⁵ wird in V 7 seine Lage geschildert. Rückblickend vergleicht er seine aktuelle Situation mit jener, in die er früher andere Könige gebracht hat, und versteht sein Schicksal als angemessene Vergeltung der Gottheit.²⁶ Der in dieser Reflexion vermittelte Einblick in die Einschätzung (K-Welt) des fremden Königs zeigt erneut die Größe Judas. Die hohe Anzahl der verstümmelten Könige, auf die Adoni-Besek zurückblickt, verstärkt die Darstellung. Die Sicht des Gegners bringt an dieser Stelle keine neue Perspektive ein, sondern bestätigt und steigert die vorausgehende Schilderung. Niemand kann sich Juda widersetzen. Gott ist auf seiner Seite und macht es zu einer anerkannten Größe. Dabei scheint Juda sich den Gepflogenheiten der eroberten Völker anzupassen, das legt zumindest der Umgang mit dem gefangenen Adoni-Besek nahe.

²⁴ In Ri 1 findet sich anders als in Jos 10,40 jedoch kein expliziter Verweis auf ein bereits ergangenes Gebot.

²⁵ Dieser Name stellt eine Verballhornung von Adoni-Zedek dar. Nach Jos 10,1 König von Jerusalem. Jos 10,1–27 findet sich eine ausführliche Erzählung über den Kampf der Israeliten gegen Adoni-Zedek und die fünf mit ihm verbündeten Könige. Jos 10,40–42 fasst zusammen, dass Josua das ganze Land einnehmen konnte. Die Eroberung Jerusalems wird jedoch nicht explizit erwähnt. Auch Jos 12,10 zählt nur die 31 Könige des Landes auf, die Josua und die Söhne Israels überwältigt haben, darunter befindet sich der König von Jerusalem.

²⁶ Es wird allerdings nicht explizit ausgedrückt, von welcher Gottheit (אלהים). Die Bezeichnung אלהים kann sich sowohl auf die Gottheit Israels als auch auf die Gottheit des Adoni-Besek beziehen.

2.1.2. *Die Reflexion der Situation*

Nachdem Ri 1 die (militärischen) Probleme bei der Landnahme zusammengefasst hat, bietet Ri 2,1–3,6 eine Reflexion der Situation, wobei nun vor allem die Perspektive Gottes und seine Wertung der geschilderten Situation in den Mittelpunkt gestellt werden. Die Textwelt (TAW) aus Ri 1 wird nicht grundsätzlich verändert, aber in mehrfacher Hinsicht erweitert. Während Ri 1 eine weitgehend neutrale Erzählung des nur teilweise erfolgreichen Versuchs, das Land zu erobern, bietet, wird diese Situation nun erklärt und eindeutig negativ bewertet. Die hier eingeführte Ordnungsvorstellung (O-Welt) betont an erster Stelle die Loyalität Israels seiner Gottheit gegenüber. Wenn es auf dieser Ebene zu Konflikten kommt (Ri 2), so hat das unmittelbare Auswirkungen auf das Leben Israels im Land. Ein weiterer wichtiger Aspekt der geordneten Welt ist das Verhältnis Israels zur im Land ansässigen Bevölkerung. In Ri 1 wurde dieses Verhältnis im Hinblick auf die Machtverteilung angesprochen, nun wird die strikte Trennung von diesen Völkern zu einer Verpflichtung erhoben.

Landnahme und Wohnen im Land sind nicht mehr zwei aufeinander folgende Geschehnisse, vielmehr gehen sie in der Darstellung des Richterbachs ineinander über. Wohnen im Land setzt die Vertreibung bzw. Vernichtung der anderen Völker nicht voraus, es gibt auch ein Wohnen im Land neben und mit den ursprünglichen BewohnerInnen, allerdings mit strengen Auflagen. Welche Gefahren diese Situation in sich birgt, wird in 3,6 mit einem Hinweis auf die Vermischung Israels mit den im Land verbliebenen Völkern noch explizit erwähnt.²⁷

Die Entfaltung der Textwelt

Im Vergleich zum klaren und systematischen Aufbau von Ri 1 bietet Ri 2 ein vollkommen anderes Bild. Es wird keine Abfolge von Ereignissen geschildert, sondern verschiedene, äußerst kritische Blicke auf die aktuelle Situation werden dargeboten. Die Erzählstimme fasst die Ereignisse kommentierend zusammen und reiht diese unmittelbar aneinander, ohne die Übergänge zwischen den einzelnen Abschnitten und Szenen jedoch erzählerisch zu gestalten. Die verbindende Orientierung bleibt stets die Perspektive JHWHs, die allein darüber entscheidet, was gut und richtig ist. Daraus ergibt sich für Israel notwendig eine Ordnung (O-Welt), in deren Zentrum

²⁷ Auch in Jos 23,7 kommt die Gefahr der Vermischung, insbesondere das Aufgehen in den übrig gebliebenen Völkern, zur Sprache.

die Loyalität des Volkes zu seiner Gottheit steht. Welche Konsequenzen allerdings aus einem Bruch dieser Ordnung folgen, das wird unterschiedlich entfaltet.

Zunächst übt die Rede eines Boten JHWHs scharfe Kritik am Verhalten der Israeliten (2,1–5), darauf folgt ein Rückblick in die Zeit Josuas (V 6–10)²⁸ als Erinnerung an eine „heile Welt“, die, wie V 10 explizit feststellt, jedoch unwiederbringlich vergangen ist.²⁹ Wie sehr sich die Zeit Josuas von der Zeit nach seinem Tod unterscheidet, das wird in den folgenden Versen dargestellt (V 11–19). In Form eines schematischen Ablaufs bestimmter Ereignisse wird die Zeit der Richter vorwegnehmend zusammengefasst. Die V 20–23 verstärken diese Darstellung weiter, wobei in V 20–22 JHWH direkt zu Wort kommt. Diese Rede enthält vor allem die Ankündigung, dass JHWH die fremden Völker nicht vor Israel vertreiben wird.

Während an der Identität der Redenden kein Zweifel gelassen wird, werden die AdressatInnen weniger genau in den Blick genommen. So beginnt die Rede des Boten, ohne das Zielpublikum zu nennen, und erst die ausführliche zeitliche Einordnung der Reaktion der ZuhörerInnen (V 4) identifiziert diese als ganz Israel (כל-בני ישראל).³⁰ Für die Rede JHWHs in V 20–22 werden keine Kommunikationspartner erwähnt. Sie erweckt mehr den Eindruck einer Erklärung: Für die RezipientInnen des Textes wird der Zorn JHWHs gegen Israel noch einmal begründet und damit der Hintergrund der folgenden Darstellungen aufgebaut.

Ri 3,1 greift das Thema der im Land verbleibenden Völker von Ri 2,23 auf, erwähnt sie namentlich³¹ und nennt auch ihrer Funktion für Israel (V 2–4).

²⁸ Tod und Begräbnis Josuas werden sowohl in Jos 24,28–31 als auch in Ri 2,6–9 erwähnt. Im Vergleich zu Jos 24 werden die Textelemente in Ri 2 umgestellt. Die Reihenfolge: Auflösung – Tod – Begräbnis – Gehorsam in Jos 24 wird in Ri 2 zu Auflösung – Gehorsam – Tod – Begräbnis. Durch die Endstellung bildet das Thema Gehorsam in Jos 24 einen abschließenden Kommentar, während es in Ri 2 nur noch ein vorübergehendes Stadium beschreibt. *Jericke*, Josuas Tod, 353. In Jos 24 entlässt Josua das Volk in das bereits eroberte Land, in 2,6 steht die Besitznahme noch bevor.

²⁹ Ähnlich Ex 1,6–8 verweist in Ri 2,10 das Vergessen des verstorbenen Vorgängers auf einen Neuanfang sowie eine gravierende Veränderung der Situation. Der Verweis auf Ex 1,8 lässt eine negative Tendenz bereits erahnen, die anschließend in der allgemeinen Darstellung des Richterzyklus bestätigt wird.

³⁰ Amit versucht in der Versammlung der כל-בני ישראל in Bochim nur die Nordstämme Israels zu sehen. Sie argumentiert, dass nur diese Stämme das Land nicht vollständig erobern konnten und deshalb der Verbleib der fremden Völker nur für diese Stämme relevant sei. *Amit*, Bochim, 123–124.

³¹ Die Liste der sechs Völker in Ri 3,5 findet sich auch in Ex 34,11; 23,23 sowie 23,28. Vgl. *Groß*, Richter, 188.

Dabei wird eine Zukunft für Israel eröffnet, insofern das Nicht-Befolgen der Ordnungen (O-Welt) nicht zu einem Abbruch der Beziehungen zu JHWH führt, sondern zu einer weiteren Bewährungssituation, die sogar zum Wohl des Volkes (zu seiner „Ertüchtigung“ und weiteren „Bewährung“) ausgelegt werden kann.³² Den Abschluss bildet erneut eine Zusammenfassung der aktuellen Situation (V 5–6). Mit diesem aktuellen Konflikt der Figurenwelten JHWHs und der Israeliten eröffnet sich ein Spannungsbogen, und es beginnt ein Kreislauf, den das vorausgehende Schema (V 11–19) bereits skizziert hat.

Diese Darstellung der Situation zeigt deutliche Parallelen zur Abschiedsrede Josuas (Jos 23). Dort erscheint die Landnahme ebenfalls als unabgeschlossen.³³ Der Sieg über die noch im Land verbliebenen Feinde wird vom Verhalten Israels diesen Völkern gegenüber abhängig gemacht. Sollte Israel Beziehungen ihnen und ihren Gottheiten eingehen, so wird Gott nicht nur diese Völker nicht vertreiben, sondern es droht sogar der Verlust des Landes. Diese letzte Konsequenz wird in Ri 2 nicht erwähnt. Die Darstellungen in Ri 3 und Jos 23 unterscheiden sich jedoch im Hinblick auf die Rolle der Völker, die in Ri 3 als Versuchung Israels mit negativen und positiven Möglichkeiten genannt werden.³⁴

Zeit und Raum

Der unvermittelte Auftritt des Boten JHWHs in 2,1 wird zeitlich nicht ausdrücklich verortet.³⁵ Der Raum wird zwar durch die Bewegung des Boten explizit umrissen, er geht von Gilgal nach Bochim hinauf; doch warum die Israeliten versammelt sind, wird nirgends erwähnt. Eine kurze ätiologische Notiz und der Hinweis auf eine kultische Handlung heben den Ort noch

³² V 2 deutet das Verbleiben der Völker als eine Ausbildung, damit die militärisch unerfahrene Generation den Krieg lerne (*Groß*, Richter, 211). Ederer liest V 2 auf dem Hintergrund der Bestimmungen für kanaänäische Städte in Dtn 20,16–18 und betont über den Aspekt einer militärischen Ausbildung hinaus die strikte Forderung nach Abgrenzung, die in den Vernichtungsanweisungen zum Ausdruck kommen. Ederer, Ende und Anfang, 398–399.

³³ Eine andere Darstellung bieten z. B. die Zusammenfassungen Jos 11,23; 21,43, die von einer vollständigen Landnahme berichten.

³⁴ Vgl. *Smend*, Land, 225.

³⁵ Die narrative Verbform (wayyiqtol) suggeriert ein kontinuierlich fortlaufendes Geschehen. So könnte die folgende Episode den Abschluss der Eroberungserzählungen in Ri 1, parallel zu Ri 1,1–3, bilden. V 6 schließt mit einer narrativen Verbform (wayyiqtol) an, durch die explizite Erwähnung Josuas als Handelnden wird jedoch deutlich, dass es sich um eine Analepse handelt. Wo dieser Rückblick beginnt, ob in V 6 oder eventuell bereits in V 1, ist jedoch nicht eindeutig erkennbar. Es ist deshalb auch möglich, bereits die Episode in Bochim als einen Rückblick zu betrachten. Vgl. Ederer, Ende und Anfang, 32–33.

weiter hervor.³⁶ Der folgende Abschnitt (2,6–10) ist durch den Verweis auf Josua zeitlich deutlicher einzuordnen. Im Vergleich zu Ri 1,1, dem Hinweis auf den Tod Josuas, erscheinen diese Verse als Rückblick, der noch zu Lebzeiten Josuas beginnt und dann erneut von seinem Tod berichtet.

Die angedeutete Raumkonzeption sieht hier vor, dass Josua die Israeliten in den ihnen zugeteilten Erbbesitz entlassen kann, wobei die Eroberung desselben noch aussteht;³⁷ auch das ist ein Hinweis darauf, dass diese Verse als eine Rückblende in die Zeit vor den in Ri 1 erzählten Ereignissen zu lesen sind. Das Land und sein Besitz liegen in der Rückschau noch in der Zukunft und sind ein Teil der Pläne und Vorhaben (I-Welt) der Israeliten. Retrospektiv werden auf diese Weise die Kampfhandlungen in Ri 1 noch einmal motiviert und begründet. Mit V 7 beginnt die Deutung der Situation, die zunächst betont, wie gottgefällig die Zeit Josuas war, in der die Menschen die großen Taten JHWHs noch kannten. Dies ändert sich jedoch grundsätzlich nach dem Tod Josuas und seiner Generation. Stark raffend wird in diesen Versen der Übergang von einer Generation zur nächsten geschildert und damit die Distanz zwischen Josua und der Zeit der Richter zeitlich eingeordnet und zugleich bewertet.

Die V 11–19 richten nun den Blick auf diese Zeit. Die geschilderten Ereignisse werden weder räumlich noch zeitlich eindeutig verortet, sie werden vielmehr als ein iteratives Geschehen vorgestellt. Diese Beschreibung deutet und wertet die gesamte Zeitspanne der Richterzeit.

Ri 3,1–6 richtet den Blick auf die Situation einer gemischten Bevölkerung im Land, ohne jedoch eine Zeit anzugeben. So entsteht der Eindruck, dass dies eine allgemeine Schilderung ist, die seit den erfolglosen Versuchen, von denen Ri 1 erzählt, Gültigkeit hat. Wie bereits am Ende von Ri 1, so wird auch hier deutlich gemacht, dass Israel das Land mit ansässigen Völkern teilen muss.³⁸ Die Situation wird in Ri 3,5 noch weiter zugespitzt: nicht

³⁶ Die LXX erweitert Bochim zu ἐπὶ τὸν Κλαυθμῶνα καὶ ἐπὶ Βαιθηλ. Amit sieht in Bochim eine versteckte Bezeichnung für Bethel, das in Ri 20,26 und 21,2 ebenfalls mit „weinen“ verknüpft ist. Sie weist auch darauf hin, dass Bethel ein Ort der Zurückweisung und Kritik ist (so z. B. 1 Kön 13; 2 Kön 23,15–20; Am 7,10–17). Amit sieht in Bethel den Ort, in dem sich die Trennung des Nordreichs manifestiert. In einer Juda-orientierten Redaktion wird mit den Anspielungen auf Bethel deutlich, dass das Nordreich an seinem Untergang selbst schuld ist, Bethel wird ein Ort des Weinens. Amit, Bochim, 127–130.

³⁷ Die Israeliten werden entlassen, um das Land in Besitz zu nehmen (יָרֵשׁ). Eine ähnliche Vorstellung findet sich Jos 23,5–6. Im Unterschied dazu werden die Israeliten in Jos 24,28 bereits in ihren Erbbesitz (נַחֲלָה) entlassen.

³⁸ Die Aufzählung der im Land verbliebenen Nationen erstreckt sich von Süd nach Nord der Küste entlang. Butler, Judges, 60–61.

fremde Völker wohnen unter den Israeliten, sondern vielmehr wohnen die Israeliten unter den fremden Völkern. Was in Ri 1,32–33 nur für zwei der israelitischen Stämme gilt, gilt nun für das gesamte Volk.³⁹

JHWH und sein Bote

Ri 2,1–3,6 erlaubt fast ausschließlich Einblicke in die Figurenwelt JHWHs, die recht umfassend im Hinblick auf Wissen und Einsichten (K-Welt), Wünsche (W-Welt), Anforderungen (M-Welt) und Pläne (I-Welt) und die daraus resultierenden Ordnungen (O-Welt) für Israel dargeboten wird. Sie wird zugleich als zentrale und leitende Instanz für die gesamte Textwelt (TAW) präsentiert.

JHWH

Der Einblick in die göttliche Figurenwelt wird auf dreifache Weise ermöglicht: Den scheinbar unmittelbarsten Einblick gewährt die direkte Rede JHWHs. Die Rede des Boten Gottes, der in Gottes Auftrag spricht, erlaubt ebenfalls eine verbindliche Einschätzung der Situation aus JHWHs Perspektive. Die zusammenfassende Darstellung der Erzählstimme, die parallel dazu die sich wiederholenden Ereignisse deutet, vermittelt darüber hinaus noch weitere Einblicke in die Perspektive JHWHs.

Im Zentrum dieser kritischen Perspektive steht der Bundesbruch und damit die fehlende Loyalität des Volkes zu JHWH, die dreimal als Begründung für das Verbleiben der fremden Völker erwähnt wird. Dadurch, dass diese Deutung am Beginn explizit an einen göttlichen Standpunkt übergeben wird, liegt darauf ein besonderer Akzent. In der Abfolge der Darbietung von JHWHs Perspektive ist eine Steigerung feststellbar. Zunächst hält die Rede des Boten (Ri 2,1–3) den Israeliten einen kritischen Spiegel vor und macht so ihre Untreue gegenüber JHWH deutlich. Die Erzählstimme erweitert in Ri 2,11–19 diesen Vorwurf. Der Bundesbruch Israels, der in der Rede des Boten im Rückblick als einmaliges Ereignis angesprochen wird, wird nun zur Leitlinie einer vorausblickenden Geschichtsdeutung. Abschließend greift die Rede JHWHs dieses Thema wieder auf. Zunächst wird in V 21 als Konsequenz formuliert, dass JHWH nicht fortfahren wird, die Eroberung des Landes zu unterstützen und die Völker zu vertreiben, die Josua übrig gelassen hat. Anschließend schreibt V 22 dieser Konsequenz eine Funktion

³⁹ Das Ringen um die Frage nach dem richtigen Verhältnis Israels zu den Völkern im Land prägt den Abschnitt 2,20–3,6 (vgl. *Groß*, Richter, 209; *Becker*, Richterzeit, 102). Das Verbot der Vermischung mit anderen Völkern in 3,7 verweist auf Dtn 7,3 sowie Esr 9,12 und Neh 13,25. *Groß*, Richter, 188.

zu, denn am Verhalten gegenüber diesen Völkern soll Israel seine Loyalität JHWH gegenüber unter Beweis stellen. Das Verbleiben der Völker wird hier nicht als Strafe, sondern als Prüfung dargestellt.

Während im Anschluss an die Rede des Boten noch von einer Reaktion der Israeliten berichtet wird (2,4), fehlt an dieser Stelle eine Reaktion. Es geht nicht mehr um eine Auseinandersetzung, sondern um eine endgültige Einschätzung der Situation mit Blick auf die daraus folgende Konsequenz.

Die Perspektive JHWHs in der direkten Rede weicht von der Darstellung seiner Perspektive durch die Erzählstimme (V 11–19) ab. Obwohl JHWHs Anforderungen an Israel (M-Welt) gleich bleiben, ändert sich seine Reaktion (I-Welt). An die Stelle eines abgeschlossenen Vorgangs, Verfehlung und Bestrafung, tritt ein Bewährungsschema.⁴⁰ Der Einblick der Erzählstimme (K-Welt) in JHWHs fiktive Welt zeigt sich nicht identisch mit den in der direkten Rede JHWHs dargestellten Welten. Dieser doppelte Blick auf die Figurenwelt JHWHs bleibt bestehen und wird nicht aufgelöst.

Der Bote JHWHs

Das Auftreten des Boten Gottes lenkt den Blick zurück auf die Zeit der Herausführung aus Ägypten. Der in Ex 23,20–23 angekündigte Weg ins verheißene Land ist am Beginn des Richterbuchs an sein Ende gekommen. In der Gestalt und in der Rede des Boten wird in Ri 2,1–5 eine Verbindung zum Beginn geschaffen.⁴¹ Der Bote, der in der Rolle eines Beschützers und Wegweisers auftrat, der dem Volk auch göttliche Anweisungen übermittelte (Ex 23,20–21) tritt nun, am Ende dieses Weges, erneut auf, erinnert an diesen Anfang und übt dabei harsche Kritik.⁴² In der Rede des Boten wird ausschließlich JHWHs Rede wiedergegeben, die Perspektive des Boten selbst ist hinter seiner Vermittlerfunktion nicht zu erkennen.⁴³ Wenngleich die Führungsfunktion, auf die am Beginn der Rede verwiesen wird, auch auf den Boten bezogen werden kann, macht die Fortsetzung der Rede, die Zusicherung des Landes sowie der Bundesschluss deutlich, dass es sich um eine Gottesrede handelt und die Reflexion der Situation von einem göttlichen Standpunkt aus erfolgt.⁴⁴ Die Rede des Boten beschränkt sich in Ri 2,1–3 ganz

⁴⁰ Dieser Konflikt tritt am Beginn der Jiftacherzählung noch einmal explizit auf. Während dort JHWH sich am ersten Schema orientiert, hoffen die Israeliten auf das zweite.

⁴¹ Vgl. Ederer, Anfang und Ende, 64.

⁴² Ein Bote Gottes spielt in den Erzählungen von der Herausführung aus Ägypten eine wichtige Rolle und übernimmt dabei auch Führungsfunktionen (vgl. Ex 23,20–23; 32,34; 33,2).

⁴³ In der Rede des Boten fehlt zwar die Botenspruchformel, dennoch ist das Ich der Rede anhand der Taten, auf die es verweist, als JHWH zu erkennen.

⁴⁴ Vgl. Groß, Richter, 170.

auf den deutenden Rückblick,⁴⁵ in dessen Mittelpunkt der Bund zwischen JHWH und seinem Volk steht.⁴⁶ Dabei wird zunächst aus der Perspektive Gottes die Unauflösbarkeit dieses Bundes betont, die sich aus dem Bundesverhältnis ergebenden Forderungen werden jedoch nicht als Bedingung für den Bestand desselben genannt.⁴⁷ Die Erinnerung an die Verpflichtung des Volkes gegenüber Gott betont die Absonderung von den im Land verbliebenen Völkern, sowohl in der Aufforderung keinen Bund mit ihnen zu schließen, als auch in Form des aktiven Vorgehens gegen den Kult der anderen. Ein explizites Verbot der Fremdgötterverehrung fehlt jedoch. In V 2c wechselt die Rede von dem erzählenden Rückblick zur Anklage und stellt ebenfalls rückblickend fest, dass das Volk dieser Aufforderung nicht gefolgt ist. Mit der rhetorischen Frage: „Was habt ihr da getan?“ (מה-זאת עשיתם) wird das Volk zudem aufgefordert, die Antwort selbst zu geben. In der anschließenden Fortsetzung der Darstellung (V 3) wird das Bleiben der fremden Völker im Land als Folge des Verhaltens der Israeliten gedeutet. Diese Völker werden für Israel „zu [Stacheln in] euren Seiten“⁴⁸ und ihre Gottheiten zur Falle⁴⁹ werden.⁵⁰ Die Vermischung mit den im Land ansässigen Völkern wird als das zentrale Verbot hervorgehoben. Ihr Verbleiben im Land wird als Folge des Fehlverhaltens Israels gedeutet, zugleich werden die Israeliten vor diesen Völkern, die im Land bleiben, gewarnt und erneut darauf hingewiesen, wie sie sich ihnen gegenüber zu verhalten haben.⁵¹ Die fremden Völker im Land erscheinen darin nicht mehr nur als Strafe, ihr Platz in der Textwelt wird auch als eine Gegebenheit vorgestellt, die für Israel jedoch zu besonderen Verpflichtungen führt.

Die Rede des Boten ist als Erinnerung an eine bereits ergangene JHWH-Rede gestaltet, und entsprechend erkennt das Volk in V 4 seine Vergehen und weint. In dieser emotionalen Reaktion klingt kurz die Perspektive der AdressatInnen an. Ihr Weinen weist darauf hin, dass die Anforderungen

⁴⁵ Anders als beispielsweise im Gideonzyklus oder der Simsonerzählung ist der Bote hier auch nicht dazu da, andere Figuren zu bestimmten Handlungen zu motivieren oder Handlungsanweisungen zu erteilen.

⁴⁶ Der Bund Gottes mit dem Volk wird im Richterbuch nur in 2,1 und 2,20 erwähnt.

⁴⁷ Vgl. *Groß*, Richter, 162.

⁴⁸ וּלְצִנִּים בְּצַדֵּיכֶם kann als Haplografie oder Fehler durch „Augensprung“ von בצדיכם verstanden werden (vgl. Num 33,55). Groß hingegen schlägt vor, צידים von ציד, jagen, herzuleiten. Dann werden die ansässigen Völker für Israel zu Jägern. Vgl. *Groß*, Richter, 157.

⁴⁹ Gottheiten werden zur Falle (מִקֶּשׁ): Ex 23,33; Dtn 7,16; Ps 106,36.

⁵⁰ Im Unterschied zur Darstellung des Richterbuchs bildet die Liste nicht eroberter Gebiete in Jos 13,1–7 noch keine Gefährdung, JHWH verspricht, auch diese Völker noch zu vertreiben (V 6).

⁵¹ *Kooij*, Judges 2,3, 304.

JHWHs (M-Welt), auf die in der Rede explizit verwiesen wird, vom Volk als verpflichtende Ordnung (O-Welt) anerkannt werden,⁵² und das Abweichen davon mit der Rede des Boten als Problem bewusst wurde.

Textwelt und Figurenwelt

Ri 2,1–3,6 eröffnet in einem großen Rundumblick verschiedene Aspekte und Deutungen für die Zeit, die im Folgenden noch entfaltet wird. Die Welt der einzelnen erzählten Figuren wird in diesen einleitenden Kapiteln jedoch kaum gezeigt. Dadurch tritt die gesamte Darstellung hinter der einzigen, vor allem in Form von Wertungen präsenten Perspektive Gottes zurück.

Die Welt des Richterbuchs (TAW) wird von Anfang an als instabil gezeichnet: Das Land ist nur teilweise von den israelitischen Stämmen erobert, es leben fremde Völker im Land, und zudem ist mit Übergriffen – von innen oder außen – zu rechnen. Dennoch, so wird hier bereits angedeutet, wird JHWH nicht in absehbarer Zeit stabilisierend eingreifen. Der unbeständige Zustand ist durch göttliche Sanktionen vielmehr festgelegt und wird als Folge der mangelnden Loyalität Israels gegenüber seiner Gottheit gedeutet.

Dieser vorangestellte Einblick bildet den Ausgangspunkt für wechselvolle Erzählungen, in denen die Problematik der Situation mit unterschiedlicher Akzentsetzung thematisiert wird.

2.1.3. Richterschema und Rahmenerzählung

Die auffallendste Akzentsetzung innerhalb der Textwelt (TAW) des Richterbuchs erfolgt durch ein deutendes Schema (Ri 2,11–19) und einen sich daran anschließenden Rahmen, der die Erzählungen der Richtergestalten (Ri 3–16) umgibt. Damit wird eine klare Textwelt entworfen, die den Hintergrund für die einzelnen Erzählungen bildet. Obwohl der Rahmen sowohl in den Formulierungen als auch in den einzelnen Elementen etwas vari-

⁵² Texte, auf die diese Rede anspielt, sind Ex 34,10–16 und insbesondere Ex 23,20–24,28–30. Die Rede des Boten erinnert Israel an die Warnungen, die dort ausgesprochen wurden, und vor allem daran, dass Gott die Bewohner der Landes nicht innerhalb einer kurzen Zeit vertreiben wird, sondern diese vielmehr für längere Zeit eine Gefahr für Israel darstellen werden (vgl. *Kooij*, Judges 2,3, 303–304). Die Warnung Gottes in Ex 23 unterscheidet sich von der Rede des Boten in Ri 2 vor allem dadurch, dass in Ex 23 das Vertreiben der fremden Völker zwar nicht sofort, aber doch im Lauf der Zeit zugesagt wird, während es in Ri 2 ganz ausgeschlossen wird. Vgl. ebenso Num 33,55, wobei im Unterschied zu Ri 2 in Num 33 die Israeliten für die Vertreibung der Völker verantwortlich gemacht werden. Vgl. *Kooij*, Judges 2,3, 300–302.

iert, sind die Gemeinsamkeiten dennoch überaus deutlich erkennbar. Sie tragen wesentlich dazu bei, den Eindruck eines zyklisch wiederkehrenden Geschehens zu vermitteln, selbst wenn die einzelnen Erzählungen überaus unterschiedlich sind.⁵³ Die Besonderheit der Rahmentteile im Richterbuch⁵⁴ liegt darin, dass noch vor den einzelnen Erzählungen jene Elemente, die im Rahmen wiederholt werden, einleitend als ein Schema zusammengefasst sind. Für die LeserInnen entsteht auf diese Weise der Eindruck, dass sich das Schema in den einzelnen Geschichten stets neu entfaltet.⁵⁵ Schema und Rahmenelemente bilden jedoch nicht nur das Korsett der Erzählungen, sondern werden als Teil der Erzählung gestaltet und unterschiedlich weiter entwickelt. Trotz der suggerierten Wiederholung ähnlicher Situationen und Handlungsabläufe bewirkt der Rahmen keine Aneinanderreihung von Erzählungen, die demselben Schema untergeordnet werden, sondern es findet vielmehr eine Entwicklung im Dialog der Erzählungen mit den Rahmenvorstellungen statt.

Das „Richter-Schema“ (Ri 2,11–19)

In Ri 2,11–19 wird eine Ereignisabfolge präsentiert, die den folgenden Richtererzählungen ein Grundgerüst voranstellt. Nicht alle Elemente, die später in den Einzelerzählungen wiederholt vorkommen, finden sich bereits an dieser Stelle, dennoch ist das Schema klar erkennbar. Wichtig ist, dass diese schablonenhafte Darstellung mit einer klaren Wertung verbunden ist und damit zugleich ein Deutungsmuster anbietet. Die Verse 11–19 sind in einer einfachen symmetrischen Struktur angeordnet:

- Wertung (V 11–13) – Perspektive Gottes
 - Gottes Reaktion (V 14–15) – Gott gewährt keinen Frieden, keine Sicherheit
 - Gottes Reaktion (V 16–18) – Richter werden als göttliches Werkzeug eingesetzt
- Wertung (V 19) – Perspektive der Erzählstimme

Den Anfang bildet in V 11 eine explizite Zusammenfassung aus der Perspektive JHWHs, „und die Söhne Israels taten das, was in den Augen JHWHs böse

⁵³ Die Art und Weise, wie etwas wiederholt wird, variiert zwischen wörtlichen und freien Zitaten sowie inhaltlichen Anspielungen. Auch die Anzahl der wiederholten Elemente ist von Erzählung zu Erzählung verschieden.

⁵⁴ So beispielsweise im Vergleich zu den Rahmenkonstruktionen im Königsbuch.

⁵⁵ „The interpretative framework [...] implies that each hero account is to some extent a manifestation of the same religious-historical phenomenon recurring cyclically in Israel's history.“ O'Connell, *Rhetoric*, 27.

(ist)“ (ויעשו בני־ישראל את־הרע בעיני יהוה), welche die gesamte Zeitspanne einleitend aus einer autoritativen Sicht bewertet und zusammenfasst. Was dieses Böse in den Augen JHWHs ist, das wird in V 11–13 im Hinblick auf zwei Aspekte ausgeführt: Zum einen fremden Göttern dienen, sich niederwerfen, nachfolgen (הלך אחרי, חוה, עבד), zum anderen JHWH verlassen (עזב). Betont wird dabei, dass JHWH die Gottheit ist, die Israel aus Ägypten herausgeführt hat und dass die „fremden Götter“ (אלהים אחרים) die Götter der im Land verbliebenen Völker sind.⁵⁶ Dieser Prozess der zunehmenden Distanzierung wird auch als Provokation (כעס) dargestellt.

Die Reaktion JHWHs auf dieses Tun wird in 2,14–15 geschildert.⁵⁷ Dabei werden sowohl der Zorn JHWHs als auch die direkt von ihm ausgehende Bedrängnis hervorgehoben. Entsprechend dem Tun der Israeliten (V 11) handelt auch JHWH an ihnen (V 15). Worin diese Bedrängnis besteht, wird in V 14 nur kurz erwähnt. Die Rolle der Feinde Israels wird ganz in Abhängigkeit von JHWHs Handeln dargestellt. Wer die Feinde (איב) und Plünderer (שסה) jedoch sind, wird nicht festgelegt. Es können sowohl fremde Völker im Land als auch feindliche Nachbarvölker sein.⁵⁸ Der eigentliche Konflikt hingegen entfaltet sich zwischen JHWH und seinem Volk.⁵⁹ Die V 14–15 sind als negatives Gegenstück zu Jos 21,44–45 formuliert.⁶⁰ Die in Jos verheißene Ruhe und das von Gott gewährte Gute werden in ihr Gegenteil verkehrt. Israels Existenz im Land ist nicht mehr gesichert.⁶¹

Ri 2,14–15

Und es entflamte der Zorn JHWHs
gegen Israel und er gab sie

in die Hand von Plünderern ...
er verkaufte sie in die Hand ihrer Feinde ...

Jos 21,44–45

JHWH verschaffte ihnen Ruhe
ringsumher,

gemäß allem, das er ihren Vätern
geschworen hatte.

⁵⁶ Vgl. Dtn 6,12–15; wovor hier gewarnt wird, ist in V 11 eingetroffen. Ähnliche warnende Aussagen finden sich auch im Tempelweihegebet Salomos (1 Kön 9,9) oder in Gottes Antwort bei der Einweihung des Tempels (2 Chr 7,22).

⁵⁷ Die doppelte Darstellung in V 12: zum Zorn reizen und die Folge davon, dass JHWHs Zorn entbrennt, erfordert keine literarkritische Aufteilung. Die Darstellung beider Aspekte – der Herausforderung und der Reaktion – lässt sich ebenso als Steigerung und Betonung verstehen. Gegen *Groß*, Richter, 185.

⁵⁸ Vgl. *Becker*, Richterzeit und Königtum, 76–77.

⁵⁹ Vgl. Dtn 6,14; 8,19; 11,16.28; 13,7–8; 28,14; 30,17–18; Jos 23,16–17.

⁶⁰ Vgl. *Ederer*, Ende und Anfang, 259–262.

⁶¹ Vgl. *Becker*, Richterzeit und Königtum, 77.

nicht konnten sie mehr standhalten
vor ihren Feinden.
Überall, wohin sie auszogen,
war die Hand JHWHs gegen sie zum Bösen
so wie JHWH gesagt hatte und
so wie JHWH ihnen geschworen hatte.

Keiner von allen ihren Feinden
hielt vor ihnen stand ...

Es fiel kein Wort von allen
guten Worten,
die JHWH zum Haus Israel geredet
hatte ...

Sie waren sehr bedrängt.

Obwohl Jos 21 als ein Kontrasttext eingespielt wird, werden auch in Ri 2,14–15 Anklänge an die ursprüngliche Zusage von Frieden und Sicherheit deutlich. Die strikte Zurückweisung dieses Zustands für Israel ist als „double voiced discours“ gestaltet, der in der Gegenüberstellung beider Varianten – der Zusage wie Absage – gegenwärtig ist. Dadurch wird in Ri 2,14–15 der Eindruck des Verlusts besonders betont.

Unvermittelt folgt auf die zusammenfassende Feststellung am Ende von V 15: „Sie waren sehr bedrängt“ in den V 16 und 18 ein ganz anderes Handeln Gottes. So wie Gott Feinde aufstehen lässt, lässt er nun Richter erstehen und rettet Israel aus der Hand der Feinde.

Die Rolle des Richters wird an dieser Stelle nur angedeutet – einigermaßen eindeutig erscheint sie nur im Blick auf die Aufgabe des Rettens.⁶² Ein Hinweis findet sich in V 17, dort wird die Rolle des Richters als die eines Unterweisenden angedeutet.⁶³ Allerdings ist diese Darstellung singulär. Ergibt sich hier notwendig ein Widerspruch im Verhalten der Israeliten?⁶⁴ Auffallend ist, dass selbst die wichtige Frage, wie das Handeln des Richters und JHWHs rettendes Handeln zusammenhängen, nicht ausgeführt wird.

Die Wende in der Haltung JHWHs gegenüber dem Volk ändert jedoch nichts am Verhalten Israels, wie V 17 gleich anschließend schildert. Erneut wird ausführlich erzählt, dass Israel sich an fremden Göttern orientiert. Die negative Wertung des abtrünnigen Verhaltens wird ganz deutlich mit dem

⁶² Die Verben יָשַׁע und שָׁמַע verweisen beide auf eine Führungsfunktion, ihr Bedeutungsbereich überlappt sich.

⁶³ Diese Funktion spielt im Folgenden jedoch keine Rolle mehr und wird in den Richter-erzählungen nur bei Debora, die als Richterin im Sinn des Rechtsprechens geschildert wird, aufgenommen.

⁶⁴ So die meisten Ausleger, auch *Groß*, Richter, 186. Wenn die Israeliten auch unter den Richtern sich nicht ändern, wohin sollen sie dann nach dem Tod eines Richters umkehren? Somit wird hier ein Problem offensichtlich, es wird nämlich nicht gesagt, dass sich das Verhalten der Israeliten unter einem Richter bessern oder sie zu einem gottgefälligen Verhalten zurückkehren würden. Vgl. *Beyerlin*, Gattung, 4.

Verb **נָחַם** zum Ausdruck gebracht. Als Kontrast zu diesem Verhalten wird der Weg der Väter erwähnt, der mit dem Hören der Gebote JHWHs verbunden war, dem jedoch die jetzige Generation nicht mehr folgt. Diese erneute negative Schilderung des Verhaltens der Israeliten ist wie eine Zwischenbemerkung in die Darstellung der Berufung von Richtern eingeschoben. Bevor V 18 diese Schilderung fortsetzt, wird damit hervorgehoben, dass es keinen Anlass in Israels Verhalten gibt, der JHWH zu einer Änderung seiner Haltung (**נָחַם**) bewegt.⁶⁵ Vielmehr ist es, wie in 18d formuliert, das Stöhnen angesichts der Unterdrückung, das JHWH zu einem Einschreiten veranlasst. JHWHs Zorn wendet sich zu Mitleid, wodurch Israel gerettet wird.

Das Volk selbst ändert sich nicht, auch die Richter können nichts bewirken. Die Logik, die sich hier zeigt, basiert auf dem Schema von Bestrafung und Erbarmen.⁶⁶ Im Mittelpunkt der Darstellung steht ganz Gottes Verhalten, nicht Israel.

Anschließend wird noch explizit darauf hingewiesen, dass sich das Verhalten Israels ausschließlich zum Schlechten hin ändert (V 19).⁶⁷ Sowohl die unerwünschten Handlungen als auch die unterlassene Umkehr werden dabei angeführt und so das Versagen überaus deutlich vor Augen gestellt.

Die Rahmenbedingungen, unter denen die Gestalten der Richter eingeführt werden, haben für die weiteren Erzählungen exemplarischen und stärker noch wertenden Charakter.⁶⁸ Zum einen weckt die Abfolge der Ereignisse, die hier entfaltet wird, eine Erwartungshaltung, d. h. die LeserInnen werden dieses Schema in den folgenden Ausführungen erwarten bzw. wiedererkennen. Zum anderen prägt die negative Sicht des Verhaltens Israels den Blick auf die Einzelerzählungen. Von Anfang an stellt dieses Schema klar, dass es kein gutes Ende geben kann. Was im Schema für ganz Israel

⁶⁵ Zur Verwendung des Verbs **נָחַם** siehe *Willi-Plein*, Hiobs Widerruf, 282–284. Vgl. ebenso *Groß*, Richter, 205.

⁶⁶ *Greenspahn*, *Theology*, 386; *Polzin*, *Moses*, 155.

⁶⁷ Das Verb **שׁוּב** bezeichnet meist ein Umkehren, in metaphorischem Sinn auch ein Abwenden vom kultisch oder ethisch richtigen Verhalten. Becker nimmt an, dass **שׁוּב** hier jedoch als Ausdruck der Iteration und damit als Verstärkung von 19c verwendet wird. Vgl. *Soggin*, *Art.*, 886. *Groß* wendet sich gegen diese Deutung. Er verweist darauf, dass die Bedeutung Richtungs- bzw. Verhaltensänderung stets anzunehmen ist (*Groß*, Richter, 186). Die Wendung, dass die Israeliten nach dem Tod eines Richters umkehren und sich noch schlimmer als ihre Väter verhalten, gilt für jede Generation gleichermaßen. Der Vergleichspunkt ist der Tod Josuas, nur hier wird eine Umkehr im eigentlichen Sinne erzählt. Mit dieser Wendung wird die chronologische Perspektive unterbrochen, jede Generation wird so dargestellt, als ob sie erneut umkehren würde. In den Richtererzählungen wird dieses Element nur einmal, nach dem Tod Gideons (8,33), aufgenommen.

⁶⁸ Die in Ri 2,11–3,6 gebrauchten Formulierungen verweisen auf Texte, die von Bundesverpflichtungen sprechen, so z. B. Jos 23–24; Dtn 4–11; 31,14–29. Vgl. *O'Connell*, *Rhetoric*, 77.

(בני־ישראל) vorgestellt wird, wird zur Hintergrundfolie für die Erzählungen von den einzelnen Stämmen bzw. Stämmekoalitionen.

Das in diesem kurzen Schema entworfene Gesamtbild der Epoche ist eindeutig negativ. Sogar die wiederholte, unverdiente Zuwendung Gottes bewirkt keine Änderung. So präsentiert dieses Schema bereits vor der ersten Erzählung ein endgültiges Urteil über die im Folgenden geschilderte Epoche. Auch die Rolle der Helden/Richter wird dabei reduziert: Sie sind ein göttliches Werkzeug, das eine temporäre Rettung bewirkt. Aber eine bleibende Wirkung wird ihnen nicht zugesprochen.

Obwohl diese einleitende Bewertung und Zusammenfassung als eine feststehende Beschreibung präsentiert wird, ist es nur eine Perspektive, die mit den einzelnen Erzählungen auch in Frage gestellt wird.

Als Folge der wiederholten Ablehnung berichtet V 20 erneut davon, dass JHWHs Zorn entbrennt. Welche Konsequenzen sich daraus ergeben, das schildert nun nicht mehr die Erzählstimme, sondern sie lässt JHWH selbst zu Wort kommen (V 20–22) und bietet damit einen Einblick in die Überlegungen JHWHs (I-Welt/O-Welt). Diese Rede bleibt zwar im Rahmen der vorangegangenen Darstellung, variiert sie jedoch. So wird das angeklagte Fehlverhalten als Übertretung des Bundes mit den Vätern bezeichnet und die daraus resultierende Präsenz fremder Völker im verheißenen Land als Prüfung dargestellt. Wichtig an dieser Rede ist zudem der Ausblick auf das Kommende, in dem sie die Rahmenbedingungen und insbesondere die Deutungsschablone für die folgenden Ereignisse festlegt.⁶⁹

Der Erzählrahmen

Dieses am Beginn des Richterbachs präsentierte Schema wird in den Einleitungen zu den einzelnen Richtererzählungen fortgesetzt. Die wiederholten Informationen, die sich meist am Beginn und am Ende jeder Richtererzählung finden, verbinden diese untereinander und tragen wesentlich dazu bei, dass selbst sehr unterschiedliche Geschichten den Eindruck einer Zeitepoche ergeben. Neben der stets gleichbleibenden Ausgangslage und einem ähnlichen Aufbau trägt auch die pan-israelitische Perspektive des Rahmenschemas wesentlich dazu bei, die Erzählungen zu verbinden. Nicht mehr die Erinnerung an verschiedenste Rettergestalten unterschiedlicher Stämme, sondern eine fortlaufende Reihe israelitischer HeldInnen wird präsentiert.⁷⁰

⁶⁹ Becker verweist darauf, dass der gesamte Abschnitt Ri 2,20–3,6 ganz dem Ringen um die Frage nach dem Verhältnis der Völker im Land und Israel gewidmet ist. Vgl. *Becker*, *Richterzeit und Königtum*, 102.

⁷⁰ Vgl. *Greenspahn*, *Theology*, 387.

Zusammen mit den kurzen Erwähnungen der sogenannten „kleinen Richter“ trägt das Rahmenschema wesentlich mit dazu bei, den Eindruck einer geschichtlichen Epoche entstehen zu lassen.

Wie viele Elemente diesen Rahmen konstituieren, dazu gibt es unterschiedliche Angaben.⁷¹ Im Folgenden werden jene sieben Elemente genannt, die am deutlichsten hervortreten.

Das Böse in den Augen JHWHs

Sechsmal wird eine Erzählung mit dem wertenden Kommentar: „Und die Söhne Israels taten Böses in den Augen JHWHs“ eingeleitet.⁷² Diese Wertung prägt als stabiles Element die Einleitung zu allen großen Richtergestalten. Der Hintergrund, auf dem sich die folgenden Ereignisse entfalten, wird so stets gleich negativ skizziert. Worauf sich diese Wertung bezieht, wird im Anschluss an das vorangestellte Schema an drei Stellen weiter ausgeführt. Neben Ri 2,11.13 weisen auch Ri 3,7 und 10,6 auf den Dienst an fremden Gottheiten und damit auf ein gestörtes Verhältnis des Volkes zu seiner eigenen Gottheit hin. Die umfangreichste Aufzählung fremder Gottheiten bietet Ri 10,6. Dabei wird neben Baalim und Ashtarot (vgl. Ri 2,13) zusätzlich eine Reihe von Gottheiten anderer Völker aufgezählt, wobei an dieser Stelle die Völker, nicht jedoch deren Gottheiten namentlich genannt werden. Die Andersartigkeit wird so primär durch die Fremdheit der Völker konstituiert. Eng mit dem Vorwurf der Verehrung anderer Gottheiten ist die Aussage verbunden, dass die Israeliten JHWH verlassen (עזב Ri 2,12–13; 10,6), vergessen (שכח Ri 3,7) oder sich nicht erinnern (ולא זכרו Ri 8,34).

Zu diesen Erweiterungen des einfachen Kommentars zählt auch die Person des namenlosen Propheten, dessen Rolle sich in Ri 6,8–10 darauf beschränkt, eine wertende, anklagende Perspektive einzubringen.

In der Einleitung zur Jiftacherzählung tritt zwar keine eigene Figur auf, aber in Ri 10,10–14 entspinnt sich ein Dialog zwischen Israeliten und JHWH, in dem JHWH die verweigerter Rettung (V 11–13) explizit mit einem Rückblick auf die Untreue der Israeliten begründet. Sowohl in Ri 6 als auch Ri 10 handelt es sich um wertende Feststellungen, die wenig Spielraum für Ände-

⁷¹ Die ausführlichste Liste findet sich bei O'Connell, der von zwanzig Elementen ausgeht (O'Connell, *Rhetoric*, 72–80.); Becker rechnet hingegen nur elf wiederholte Wendungen zu den konstitutiven Elementen des Rahmenschemas. Becker, *Richterzeit und Königtum*, 83.

⁷² Es finden sich zwei alternierende Formulierungen: ויעשו בני-ישראל את-הרע בעיני יהוה (Ri 2,11; 3,7; 6,1), wenn nicht vom Tod des vorherigen Richters erzählt wird, und (Ri 3,12; 4,1; 10,6; 13,1). Diese zweite Variante bringt mit dem Verb יסף zum Ausdruck, dass sich die Schlechtigkeit nach dem Tod eines Richters fortsetzt.

rungen bieten, sondern vielmehr einer grundsätzlichen Kritik Ausdruck verleihen. Die wertende Einleitung formuliert zwar einen Rückblick, sie wird jedoch zugleich zu einer scheinbar unveränderlichen Tatsache und damit auch zu einer anklagenden Feststellung.

Obwohl das Verhältnis zwischen Volk und JHWH meist im Vordergrund steht, gibt es auch eine zweite Linie, in der „Böses zu tun“ auf das Verhalten zwischen Menschen bezogen wird. Jotam formuliert es als rhetorische Frage und Anklage (9,16): „Wenn ihr wahrhaftig und aufrichtig gehandelt habt“ (אם-באמת ובתמים עשיתם); Ri 9,56 spricht von dem Bösen Abimelechs (רעת אבימלך), und in Ri 15,3 reflektiert Simson über sein Verhalten den Philistern gegenüber; er hält sich für schuldlos, obwohl er den Philistern übel mitspielt. In den Kapiteln 17–21 wird mit der formelhaften Wendung „ein Mann tat was recht (war) in seinen Augen“ (איש הישר בעיניו יעשה) die Wertung des Tuns (allerdings zunächst aus einer neutralen Perspektive) als rahmendes Element aufgegriffen (Ri 17,6; 21,25).

Die Auslieferung Israels an die Feinde als Reaktion JHWHs

Die Reaktion JHWHs auf das „Böse“ Israels wird meist unmittelbar im Anschluss erzählt. Während das einleitende Schema das Handeln Gottes in den Mittelpunkt stellt (Ri 2,14–15), heben die einzelnen Erzählungen die Bedrohung, die Gefahr sowie die durch die Feinde herbeigeführte Notsituation stärker hervor. JHWH gibt (נתן)⁷³ bzw. verkauft (מכר)⁷⁴ Israel in die Hand der Feinde.⁷⁵ Auch dieses wiederholte Element wird mit Varianten gestaltet. Die Machtübernahme der Feinde wird in Ri 3,12 durch die Aussage unterstrichen, dass JHWH die Feinde stärkt (חזק), in Ri 4,3 wird die Übermacht betont und erwähnt, dass die Feinde Israel unterdrücken (להץ), Ri 10,9 (vgl. 2,15) fasst die Situation als große Not zusammen (צרה ... מאד). Besonders bedrohlich erscheint die Notlage in den Erzählungen von Gideon (Ri 6,2–6) und Jiftach (Ri 10,8–9.17). Die Erzählungen schildern die Situation aus der Perspektive der Betroffenen. Obwohl auf dem Hintergrund der einleitenden Wertung die Vorstellung der verdienten Strafe vorhanden ist, wird diese Perspektive in den Erzählungen kaum entfaltet.

⁷³ Ri 2,14; 6,1; 13,1 (Übereignungsformel).

⁷⁴ Ri 3,8; 4,2; 10,7.

⁷⁵ Die Feinde sind vor allem andere Völker. Ri 2,14 nennt zusammenfassend nur Plünderer (שטה) und Feinde (איב). An fremden Herrschern und Völkern werden genannt: Kuschans-Rischatajim, König von Aram (Ri 3,8); Ammon, Amalek (Ri 3,13), Eglon, König von Moab (Ri 3,14); Jabin, König von Kanaan, Hazor (Ri 4,2); Midianiter (Ri 6,1–2); Philister und Ammon (Ri 10,7); Philister (Ri 13–16).

Diese Schilderungen werden an einigen Stellen durch die Rede vom Zorn JHWHs erweitert.⁷⁶ An diesen Stellen ist jeweils auch vom Verlassen oder Vergessen JHWHs die Rede. Die emotionale Reaktion Gottes (וַיַּחַר אֵף יְהוָה (בִּישְׂרָאֵל)), die gleichsam als Begründung der folgenden Handlungen eingeführt ist, macht deutlich, dass kein Tun-Ergehen-Automatismus am Werk ist, der sich notwendig an das böse Tun bzw. die Fremdgötter-Verehrung knüpft.⁷⁷

Mit der Übermacht der Feinde, dem Zorn Gottes und der daraus folgenden Notsituation der Israeliten wird in den einzelnen Erzählungen jeweils das Grundproblem angesprochen und der Spannungsbogen eröffnet. Das ist dann auch meist der unmittelbare Anlass für die Richter, tätig zu werden.

Der Schrei um Hilfe

Fünfmal wird von einem Hilfeschrei (זַעַק) der Israeliten aus ihrer Notlage zu Gott berichtet.⁷⁸ Noch deutlicher als das Stöhnen (נַאֲקָה) in Ri 2,18 weist der Hilfeschrei auf die Situation der Israeliten hin. In Notlagen erinnert sich Israel an seine Gottheit und erhofft von ihr Hilfe. Die Reaktion Gottes schließt sich dem Hilferuf jedoch nur in Ri 3,9.15 unmittelbar an, in den anderen Erzählungen eröffnet sich mit dem Hilferuf eine Spannung, ob Gott auf diesen Hilferuf reagieren wird oder nicht. In der Deboraerzählung (Ri 4,3) wird der Hilferuf nicht beantwortet, in den Erzählungen von Gideon (Ri 6,6–10) und Jiftach (Ri 10,10–14) wird sogar eine ablehnende Antwort erteilt. Damit erscheint die Kommunikation zwischen Gott und Volk als empfindlich gestört, und die Vorstellung, dass Gott immer wieder rettend eingreift, erfüllt sich nicht.⁷⁹

Ein Richter/Retter wird eingesetzt

Mit dem Richter/Retter tritt die zentrale Figur der einzelnen Erzählungen hervor. Wie diese Israel rettet, das wird je nach Erzählung ganz unterschiedlich entfaltet. Es wird sowohl von richten, regieren (שָׁפַט) als auch von retten (יָשַׁע) gesprochen.⁸⁰

⁷⁶ So in Ri 2,14; 3,8; 10,7.

⁷⁷ Vgl. Becker, Richterzeit und Königtum, 75.

⁷⁸ Ri 3,9.15; 4,3; 6,6–7; 10,10.

⁷⁹ Vgl. Greenspahn, Theology, 396.

⁸⁰ Die Richter Otniël und Ehud werden explizit als von Gott eingesetzter מְשִׁיעַ bezeichnet; das Thema „Retten“ ist auch bei Gideon sehr zentral. Die Funktion des Rettens wird ebenfalls bei Schamgar (3,31) und Tola (10,1) erwähnt. Debora und Jiftach richten/regieren. Simson beginnt zu retten und richtet. (Vgl. Groß, Richter, 195.) Die Funktion des Richtens findet sich noch bei Jaïr (10,3), Ibzan (12,8), Elon (12,11) und Abdon (12,13). Beide Funktionen

Die Einsetzung eines Richters wird ebenfalls in verschiedenen Variationen dargestellt. Dass JHWH einen Richter oder Retter aufstehen lässt, wird außer im Rahmenschema (Ri 2,16.18) bei Otniël (3,9) und Ehud (3,15) erwähnt. Eine explizite Einsetzungsnotiz fehlt bei Debora.⁸¹ Jiftach wird vom Volk bzw. den Ältesten als Führer eingesetzt, und bei Gideon und Simson finden sich ausführliche Berufungserzählungen. Die „kleinen Richter“ werden nicht eingesetzt, sondern von ihnen wird gesagt, dass sie sich erheben,⁸² dass sie richten bzw. retten.⁸³

Göttliche Unterstützung für den Richter

Die Vorstellung von JHWHs bleibender Unterstützung, wie sie in Ri 2,18 erwähnt ist, wird in den Richtererzählungen ebenfalls fortgesetzt. So kommt dies in der Gideon-, Jiftach- und Simsonerzählung im Bild der „Geistkraft JHWHs“ (רוח יהוה), die über einen Richter kommt,⁸⁴ zum Ausdruck. Diese Aussage der Erzählstimme unterbricht die Handlungsschilderungen. Bei dem erwähnten Ereignis handelt es sich nicht um etwas, das für die erzählten Personen wahrnehmbar ist. In den meisten Fällen scheint nicht einmal die betroffene Person selbst sich dieser Geist-Begabung bewusst zu sein. Der Hinweis richtet sich demnach als Kommentar der Erzählstimme vor allem an die LeserInnen, denen die Zusammenhänge der geschilderten Ereignisse dadurch verdeutlicht werden. So wird von dieser „Geistkraft JHWHs“ stets unmittelbar vor einer Rettungstat erzählt und sie damit als die Befähigung zu einer erfolgreichen und rettenden Handlung dargestellt.⁸⁵

Die Auslieferung der Feinde an Israel

Während es im einleitenden Schema (Ri 2,18) nur heißt, dass Gott die Israeliten aus der Hand der Feinde rettet, berichten die Erzählungen auch von der Überlegenheit Israels. In den Erzählungen wird wiederholt erwähnt, dass nach dem erfolgreichen Kampf Gott die Feinde in die Hand des Richters, Israels oder eines Stammes gibt (Ri 3,10; 11,21.32), dass sich die Feinde beugen

sind im Richterbuch auf die Texte zwischen dem Richterschema und der Simsonerzählung beschränkt, sie kommen ausschließlich innerhalb des Deutungsrahmens des Richterschemas vor.

⁸¹ In Ri 5,7 sagt Debora von sich selbst, dass sie aufstand.

⁸² Tola (Ri 10,1), Jaïr (10,3).

⁸³ Schamgar (Ri 3,31); Ibzan (12,1); Elon (12,11); Abdon (21,13).

⁸⁴ Die Formulierungen variieren, und es wird mit verschiedenen Verben ausgedrückt, wie der Geist Gottes über einen Richter kommt: היה (Ri 3,10; 11,29); חלל (Ri 13,25); לבש (Ri 6,34); צלח (Ri 14,6.19, 15,14) – diese Formulierung findet sich auch 1Sam 10,6.10; 11,6; 16,13; 18,10.

⁸⁵ Nur in Ri 3,10, der Erzählung von Otniël, ist die Einsetzung als Richter mit dem Geistempfang verbunden.

müssen (Ri 3,30; 8,28; 11,33) oder Gott die Feinde beugt (Ri 4,23). Die Auslieferung der Feinde an Israel wird nicht nur von der Erzählstimme eingebracht, sondern auch von den erzählten Figuren in ihre Reden aufgenommen und damit noch stärker in die verschiedenen Einzelerzählungen hinein verwoben.⁸⁶ Im Dialog mit anderen wird damit Zuversicht zum Ausdruck gebracht (Ri 8,7), im Rückblick werden Ereignisse interpretiert (Ri 8,3). Die Hoffnung und die Gewissheit, dass Gott die Feinde ausliefern wird, unterstreicht die Stärke und Größe, die Israel mit Gottes Hilfe erreichen kann.

Die Verwendung der Übereignungsformel bleibt nicht auf JHWH und Israel beschränkt. In der Simsonerzählung freuen sich auch die Philister darüber, dass ihre Gottheit ihnen Simson in ihre Hand gegeben hat.⁸⁷

Ruhe für das Land und der Tod des Richters

Das Motiv der Ruhe gehört zusammen mit den Hinweisen auf Tod und Begräbnis eines Richters zu den Schlusselementen, findet sich aber nicht in allen Erzählungen.⁸⁸ Viermal wird berichtet, dass dem Land eine Zeit der Ruhe und Stabilität beschert ist (Ri 3,11.30; 5,31; 8,28); damit wird ein Motiv aus dem Buch Josua aufgegriffen (vgl. Jos 11,23; 21,44).⁸⁹ So wird immer wieder darauf verwiesen, dass mit jeder Richterergestalt eine ähnlich heilvolle Zeit wie unter Josua hergestellt wird. Zugleich wird die Frage nach der Kontinuität des Volkes und seines Weges mit JHWH nach dem Tod eines Richters, so wie nach dem Tod Josuas, auch immer wieder neu gestellt.

Der Dialog mit den Texten

Auf dem Hintergrund des Richter-Schemas werden die einzelnen großen Richterergestalten präsentiert.⁹⁰ Dadurch, dass die Aufmerksamkeit der LeserInnen durch das vorgegebene Schema gesteuert wird, tritt der Zusammenhang zwischen den einzelnen Richterergestaltungen deutlich hervor; zugleich werden auch Leseerwartungen geweckt, die ein Verständnis der Erzählung auf dem Hintergrund dieser Vorgabe nahelegen. Dennoch entspricht, mit

⁸⁶ Von der Auslieferung der Feinde ist beispielsweise in der Rede Gottes (Ri 1,2; 7,7), im Schwur Jiftachs (Ri 11,30), in Deboras prophetischer Rede (Ri 4,7.14) oder einer Traumdeutung (Ri 7,14–15) die Rede.

⁸⁷ Ri 16,23c.24d.

⁸⁸ Tod und Begräbnis eines Richters werden regelmäßig nur bei den kleinen Richtern erwähnt, bei den großen Richtern finden sie sich in der Gideon-erzählung (Ri 8,32), die Erwähnung des Begräbnisses steht auch am Ende der Simsonerzählung (Ri 16,31).

⁸⁹ Die „mehrfache Wiederaufnahme behauptet die heilsgeschichtliche Äquivalenz der einzelnen ‚Richterzeiten‘ mit der Josuazeit“. Rake, Juda wird aufsteigen, 134.

⁹⁰ Vgl. Gillmayr-Bucher, Framework, 693–701.

Ausnahme von Otniël, keine der erzählten Richterfiguren genau diesem Schema, vielmehr werden die einzelnen Elemente aufgegriffen und modifiziert. Sie bleiben auch nicht auf eine Rahmenhandlung beschränkt, sondern setzen sich in den Erzählungen von den Kommentaren der Erzählstimme bis in die direkten Reden und Dialoge hinein fort und verlieren auf diese Weise etwas von ihrer Starrheit. Aus Einzelkämpfern, Prophetinnen, Feldherrn, lokalen Anführern werden auf diese Weise Richter- und Retterfiguren gestaltet. Dabei füllt jede Figur das Schema auf eine individuelle Weise und zeigt umgekehrt dadurch die Vielfalt des von JHWH initiierten, rettenden Handelns auf.

Zugleich tragen die Rahmenverse dazu bei, die Schilderung der einzelnen RichterInnen als israelitische Erzählungen zu präsentieren. Diese Perspektive bildet den Rahmen für die gesamte Epoche und reiht dadurch die einzelnen Texte, unabhängig davon, von welchem Teil Israels sie erzählen, in das Gesamtbild ein.

In den wiederholten Elementen kommt eine Betrachtungsweise zu Wort, die wie eine eigene Stimme die Texte durchzieht. Da sie in unterschiedlichen Gestaltungsformen auftritt, erscheint sie nicht als Ergänzung, sondern als zusätzliche Perspektive, die immer wieder zu vernehmen ist und dabei die Erzählungen insgesamt prägt. Der Dialog der Perspektiven beginnt mit einer deutlichen Hierarchisierung, wobei das Rahmenschema die dominierende Sichtweise bildet. Dieses klare Verhältnis verschiebt sich jedoch im Verlauf der einzelnen Erzählungen und löst sich schließlich in der Simsonerzählung in unterschiedliche, gleichberechtigt nebeneinanderstehende Perspektiven auf.

2.2. OTNIËL (Ri 3,7–11)

Die Textwelt ändert sich in den nun folgenden Richtererzählungen. Der größte Unterschied liegt darin, dass die fremden Völker im Siedlungsgebiet Israels, die in Ri 1, aber insbesondere in Ri 2,1–3,6, als eines der Hauptprobleme vorgestellt worden sind, nicht mehr erwähnt werden. Die einzige Ausnahme bilden die Verweise, die sich durch das Richterschema ergeben. In der stets wiederholten Wertung wird ein Rückbezug auf die in Ri 2,11–13 erwähnte Untreue des Volkes gegenüber JHWH hergestellt und damit an die fremden Völker im Land und ihre Gottheiten erinnert.⁹¹ Weitaus

⁹¹ Die einzige Ausnahme bildet 10,6; hier wird die Hinwendung Israels zu den Gottheiten fremder Völker noch einmal explizit thematisiert.

wichtiger wird hingegen die Rolle der fremden Völker, die rund um Israel leben. Sie werden in 2,14 bereits angedeutet als „Feinde ringsum“ und in den Richtererzählungen dann ausführlich dargestellt. Sie bedrohen Israel von außen.

2.2.1. *Die Entfaltung der Textwelt*

Am Beispiel von Otniël, dem ersten namentlich erwähnten Richter, wird das in Ri 2 vorgestellte Schema erstmals an einer konkreten Richterergestalt vollständig erzählt. Bei Otniël wird zwar die Abfolge des gesamten Schemas erwähnt, seine Taten werden jedoch nicht ausgestaltet, sondern nur kurz zusammengefasst. Die Darstellung des Wirkens Otniëls bildet so erzählerisch den Übergang vom Richterschema zu den individuellen Richterergestalten.

Die wertende Einleitung ist gleich bei der ersten Erzählung relativ ausführlich gestaltet. Es wird nicht nur das Tun der IsraelitInnen zusammenfassend gewertet, sondern auch erwähnt, worin das Böse besteht (V 7). Erstmals wird in V 9 das Element des „zu JHWH Schreiens“ eingebracht, das eine sofortige Reaktion zur Folge hat und unmittelbar zur Rettung durch Otniël führt. Erst nachdem diese Ereignisfolge kurz skizziert ist, führt V 10 das noch etwas weiter aus. Der Hinweis auf die „Geistkraft JHWHs“ (רוח-יהוה) verweist auf den Beistand Gottes, die Tätigkeit Otniëls wird dann sowohl mit שפט als auch mit seiner Kampfhandlung beschrieben. Anschließend wird ebenfalls noch explizit erwähnt, wem dieser Erfolg zu verdanken ist: JHWH gibt die Feinde in die Hand Otniëls, sodass seine Hand stark wird über die Feinde. Otniël kann also nur handeln, weil JHWH ihn einsetzt und für ihn handelt. Er ist, entsprechend der Darstellung im Richterschema, ganz Werkzeug Gottes. Der Abschluss (V 11) erinnert an die Heilszeit Josuas. 40 Jahre lang, die Zeit einer Generation, lebt Israel in Frieden.

Die Geschichte von Otniël ist die einzige Richtererzählung, die ausschließlich von der Erzählstimme dargeboten wird. Es findet sich weder eine direkte Rede, noch wird ein Einblick in die Perspektive einer Figur gewählt. Sowohl der Richter als auch die Feinde bleiben auf ihre Rollen beschränkt.

Eine zweite Stimme, die diese Darstellung ergänzt, ergibt sich aus der Figur des Richters. Die Erzählung führt Otniël in V 9 mit einem Verweis auf seinen Vater und seinen Bruder ein. Dieser Otniël, Sohn des Kenas, ist aus anderen Erzählungen als derjenige, der die Stadt Debir (Kirjat-Sefer) erobert, bereits bekannt (Jos 15,17 und Ri 1,13). Die beiden kurzen Szenen, die jeweils im Rahmen der Landzuweisung Judas erzählt werden, zeigen Otniël

als erfolgreichen Krieger, der die herausfordernde Aufgabe, die Kaleb stellt, annimmt.⁹² Zieht man diese Textstellen mit hinzu, so zeigt sich ein Motiv, das eine Ähnlichkeit zur Auswahl Jiftachs (10,18) aufweist: Wer den Kampf beginnt bzw. gewinnt, erhält eine hohe Belohnung. Mit der Anspielung auf Otniël wird in V 9 zugleich eine Erwartungshaltung aufgebaut, denn derjenige, der als Richter eingesetzt wird, ist ein bereits bewährter Krieger.

2.2.2. *Die Modifikation der Erwartungen*

Mit Otniël als erstem Richter wird die Erwartungshaltung bereits in Richtung Helden gelenkt. Die Rettergestalten, die im Schema hinter ihre Aufgabe zurücktreten und im Endeffekt auch nicht erfolgreich sind, werden von tapferen Kriegern abgelöst, die dem Land eine lange Ruhezeit bereiten. Das ist kein Widerspruch, zeugt aber von einem Wechsel der zeitlichen Perspektive. Während im Richterschema eine lange Zeit angedeutet wird, die zahlreiche Generationen umfasst, widmen sich die einzelnen Erzählungen jeweils einer Generation. In der Figurenperspektive der Erzählung kann eine 40-jährige Ruhezeit eine lange Zeitspanne sein. Aus einer Perspektive, die beansprucht mehrere Jahrhunderte zu überblicken, ist das hingegen ein kleiner Zeitraum. Was im Moment als großartige Leistung und Erfolg erscheint, wird im Blick auf eine lange Zeitspanne wieder relativiert. Dieser grundlegende Unterschied zwischen dem Rahmenschema und den einzelnen Erzählungen tritt bereits bei der ersten Richtergestalt hervor.

2.3. EHUD (RI 3,12–30)

Die Erzählung von Ehud schließt unmittelbar an die Otniëlerzählung an und führt die dort entworfene Textwelt fort. Während die Grundkonstanten des Handlungsverlaufs sehr ähnlich sind – erneut bedrohen Feinde Israel von außen, und es ist wiederum eine Rettergestalt, die eine Wende herbeiführen kann – treten im Detail allerdings Unterschiede deutlich hervor, die insbesondere die Rolle der Retterfigur betreffen.

⁹² Vgl. Assis, *How long are you slack*, 15.

2.3.1. Die Entfaltung der Textwelt

Die Gestaltung der Erzählung wird wiederum von der Erzählstimme dominiert.⁹³ Verschiedene Perspektiven auf eine Situation werden fast ausschließlich von der Erzählstimme vorgestellt, während die direkten Reden der Figuren nur an wenigen Stellen dazu beitragen, diese Darstellung zu untermalen.

An die Einleitung (V 12), die im Duktus der Rahmenformulierung mit einer zusammenfassenden Wertung Israels⁹⁴ und der darauf folgenden Reaktion JHWHs beginnt, schließt sich eine kurze Beschreibung der Feinde an. Eglon, der moabitische König, wird dabei zunächst als Strafwerkzeug Gottes vorgestellt und als solches von Gott stark gemacht (V 12). Dadurch, dass diese Erklärungsperspektive direkt vor die Beschreibung der militärischen Stärke Eglons und seiner Verbündeten (V 13) gestellt wird, wird diese allerdings relativiert.⁹⁵ Die Erzählstimme bietet somit zwei parallele Perspektiven an. In der Summe entsteht daraus der Eindruck unüberwindbarer Feinde, der in V 14 noch durch einen zusammenfassenden Blick auf die Situation Israels bestätigt wird.

In dieser Erzählung wird erstmals von einem (Hilfe-)Schrei der IsraelitInnen berichtet, der umgehend von JHWH mit der Einsetzung eines Retters, Ehud, beantwortet wird (V 15). Diese Information bildet bereits an dieser Stelle eine Interpretation der folgenden Ereignisse. Nur dadurch ist Ehud von Anfang an als Rettergestalt erkennbar. Innerhalb der Erzählung wird ihm diese Rolle erst in den V 27–29 zuteil. Die ganz individuell gestaltete Erzählung von Ehuds heimtückischem Mord am moabitischen König wird durch die Rahmung bereits unter das Vorzeichen des Rettens gestellt.

Bevor jedoch etwas über Ehud als Retter erzählt wird, kehrt die Erzählstimme zur Schilderung der Abhängigkeit Israels zurück und zeigt Ehud als Überbringer der Tributleistungen an den herrschenden König.⁹⁶ Zuvor lenkt die Erzählstimme den Blick auf eine andere Handlung Ehuds, die zunächst

⁹³ Es finden sich nur drei kurze Redebeiträge Ehuds (19c; 20d; 28b–c), eine Ein-Wort-Antwort Eglons (19e) sowie eine Überlegung der Diener (24f.).

⁹⁴ Die Wertung wird in V 12a.c gleich zweimal erwähnt und dadurch betont.

⁹⁵ Vgl. *Amit*, *Story of Ehud*, 105.

⁹⁶ מנחה bezeichnet im profanen Bereich eine Gabe oder ein Geschenk, es kann aber auch als euphemistischer Ausdruck für Tributleistungen verwendet werden. Dahinter steht die Vorstellungen, dass alle Völker dem Großkönig Geschenke darbringen. Das Überbringen von Tributen (מנחה) an einen König wird mit verschiedenen Verben konstruiert: נָשָׂא Hi., בָּרָא Hi., נָשָׂא Hi., שָׂבַח Hi., עָלָה Hi. Die Formulierung קָרַב Hi. + מנחה (17a) bezieht sich sonst immer auf das Darbringen eines Speiseopfers.

noch nichts mit der geschilderten Situation zu tun hat (V 16). Ehud fertigt sich ein zweischneidiges Schwert⁹⁷ an und gürtet es, da er Linkshänder ist, an die rechte Seite, also dort, wo niemand eine Waffe vermutet.⁹⁸ Wenn nach dieser Erklärung erzählt wird, dass Ehud den Tribut darbringt (17a), dann wird die sichtbare Handlung von einer möglichen, noch unsichtbaren, bereits begleitet. In den Augen der LeserInnen erhält Ehud damit eine doppelte Rolle.⁹⁹

Die Überbringung des Tributs wird nicht weiter ausgeführt. Nachdem die offiziellen Handlungen vollzogen sind, kehrt Ehud allein noch einmal zum König zurück (V 18–19). In der entscheidenden Begegnung zwischen Ehud und Eglon werden für die Darstellung direkte Reden eingesetzt, doch dienen diese vor allem dazu, die Kommunikationssituation herzustellen. Sowohl der kurze Dialog (V 19) als auch die Ankündigung der Botschaft (V 20) beschränken sich auf diese Funktion, wobei vor allem der Aspekt der vertraulichen Mitteilung (דבר־סתר) betont wird.

Die Heimlichkeit der Nachricht wird durch den Ort, an dem die Fortsetzung des Gesprächs stattfindet, noch weiter unterstrichen. Das Obergemach ist ein Ort, der dem König offensichtlich allein zusteht (V 20).

Die Ermordung Eglons wird auffallend detailreich geschildert und betont Ehuds Überlegenheit (V 22).¹⁰⁰ Erst nachdem dieser im Anschluss an den Mord den Ort des Attentats ruhig und geordnet verlassen hat (V 23),¹⁰¹

⁹⁷ Wie diese Waffe gestaltet ist, lässt sich aus der Beschreibung nicht eindeutig entnehmen. Hartmann vermutet, dass die Bezeichnung גִּמְד sich auf das Längenmaß einer „Faust“ bezieht und die Waffe damit ca. 11 cm lang ist (Hartmann, Längenmaße, 191). Stone hingegen argumentiert, dass der geschilderte tödliche Stoß nicht mit einer derart kurzen Waffe ausgeführt werden kann. Er geht deshalb von einer längeren Waffe aus und versteht גִּמְד nicht als ein Längenmaß sondern eine Konstruktionsangabe im Sinne einer Materialbeschaffenheit, beispielsweise Festigkeit oder Steifigkeit. Stone, Eglon's belly, 660–661.

⁹⁸ Vgl. Becker, Richterzeit, 112.

⁹⁹ Vgl. Amit, Story of Ehud, 105.

¹⁰⁰ In 22d ist das hapax פֶּרֶשֶׁדֶן in seiner Bedeutung unklar. Mehrere Vorschläge, wer bzw. was hinausgeht (יָצָא), werden diskutiert: Wenn die Verbform (3.m.sg.) sich auf Ehud bezieht, dann könnte הפֶּרֶשֶׁדֶן eine Parallele zu מִסְדֵּרֶן in 23a sein, und einen Gebäudeteil, einen Raum bezeichnen. Auffallend wäre dann allerdings der Neueinsatz in V 23 mit expliziter Nennung Ehuds. Wenn die Klinge (לֶחֶב) gemeint ist, dann geht diese vermutlich aus Eglon hinaus, einige Übersetzungen wählen deshalb: „Zwischen den Beinen“. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, פֶּרֶשֶׁדֶן von פֶּרֶש her zu lesen, dann bezieht es sich auf den „Inhalt der Gedärme/des Magens“ (Ex 29,14; Lev 4,11; 8,17; 16,27; Num 19,5; Mal 2,3). Nimmt man פֶּרֶש als Subjekt an, dann könnte man übersetzen: und der Mageninhalt/Exkremente trat/en heraus (so beispielsweise auch Vulgata). Für eine ausführliche Diskussion vgl. z. B. Barré, PRŠDN, 1–11.

¹⁰¹ Der genaue Fluchtweg bleibt allerdings unklar, da מִסְדֵּרֶן nicht eindeutig bestimmt werden kann. Meist wird es als „Säulenhalle“ verstanden. Vgl. Groß, Richter, 238.

erscheinen die Knechte des Königs (V 24). Für die LeserInnen entsteht an dieser Stelle kurz der Eindruck einer parallelen Handlung. Während Ehud flieht, bleibt die Erzählstimme bei den Dienern (V 24–25) und schildert ihr Zögern, wodurch Ehud Zeit gewinnt, um zu entkommen (V 26).¹⁰² Seine Flucht wird geschildert (V 26), eine Verfolgung von Seiten der Moabiter wird hingegen nicht erwähnt, und ebenso fehlt ein Hinweis auf eine Reaktion angesichts des toten Königs. Das Vorgehen Ehuds erscheint durch die detaillierte Schilderung und das Fehlen jeglichen Widerstands gut geplant und organisiert.¹⁰³

V 27 eröffnet anschließend einen neuen Handlungsbogen. Noch einmal ergreift Ehud die Initiative, und nun führt er Israel in den Kampf gegen Moab. Der eigentliche Kampf wird nur kurz erzählt und der Sieg Israels abschließend zusammengefasst, wobei sowohl die Größe des Sieges als auch die Niederlage der Moabiter betont wird. Die Erzählung schließt mit dem Hinweis auf die Ruhe des Landes (V 29–30).

Zeit und Raum

Der zeitliche Rahmen der Erzählung wird in den rahmenden Elementen umrissen. Es findet sich zu Beginn ein Hinweis auf 18 Jahre der Unterdrückung (V 14), und am Ende wird eine 80-jährige Zeit der Ruhe erwähnt (V 30). Welche Zeitspanne die geschilderten Ereignisse umfassen, bleibt jedoch ungewiss. Ähnlich vage bleiben auch die räumlichen Angaben. Der Raum dieser Erzählung wird am Beginn vor allem durch die Personen aufgespannt: Ehud der Benjaminiter und Eglon, der König von Moab. Sowohl der genaue Ausgangsort Ehuds als auch der Ort der Residenz des Königs von Moab bleiben unbestimmt.¹⁰⁴

Eine besondere Betonung liegt auf allen Ereignissen und Handlungen rund um die Ermordung Eglons. Dabei verlangsamt sich das Erzähltempo und sowohl die Vorbereitung (16b–c) als auch die Tat selbst (V 19–22) werden detailliert geschildert. Als Stilmittel wird die langsame Darstellung auch bei der ausführlichen Wiedergabe der Perspektive der Hofbeamten einge-

¹⁰² Die Erzählstimme berichtet in diesem Abschnitt sehr zurückhaltend und überlässt die Perspektive den Dienern, die einzige kommentierende Darstellung erfolgt zur Länge des Wartens.

¹⁰³ Vgl. Amit, Judges, 172.

¹⁰⁴ Mit einiger Wahrscheinlichkeit spielt die Erzählung im Jordantal, und mit der Palmenstadt (עֵיר הַתְּמָרִים) dürfte Jericho gemeint sein (V 13). Vgl. Gaß, Ehud-Tradition, 47; ebenso Groß, Richter, 231.

setzt (24d, 25b,e). Das langsame Erzähltempo, das ganz bei den zögernden Dienern verweilt, unterstreicht die Zeit, die Ehud zur Flucht bleibt.¹⁰⁵

Parallel dazu konzentriert sich in dieser Szene auch die Beschreibung des Raums auf das Haus des Königs. Zunächst verweist V 19 mit den פטילים auf einen räumlichen Wendepunkt.¹⁰⁶ Die offizielle Mission Ehuds ist beendet, doch er kehrt mit einem geheimen Wort zurück, für das der König auch einen entsprechenden Privatraum schafft. V 20 schildert anschließend die Situation der Begegnung, in der Ehud allein auf den König trifft. Dabei bleibt das Verhältnis zwischen der räumlichen Situation in V 19 und 20 ungeklärt. Während der König in V 19 die Privatsphäre erst herstellt, ist sie in V 20 gegeben. Ob dabei ein Ortswechsel stattgefunden hat oder ob V 20 erst erwähnt, wo das folgende Geschehen stattfindet, ist nicht eindeutig.¹⁰⁷ Welchen Raum dieses Gemach bezeichnet, in dem sich Eglon aufhält, als ihn Ehud unter vier Augen trifft, ist nicht eindeutig zu klären.¹⁰⁸ Deutlich

¹⁰⁵ 26a–b wird dies anschließend explizit erwähnt.

¹⁰⁶ Die Statuen bezeichnet einen Ort in der Umgebung des Königspalastes (19a, 26b), der jedoch lokal nicht bestimmt werden kann. In der Erzählung, V 19 und 26, scheint dieser Ort die Grenze des unmittelbaren Bereichs des Palastes zu markieren.

¹⁰⁷ Diese Schwierigkeit entsteht dadurch, dass in V 19 nicht erwähnt wird, wo die Begegnung zwischen Ehud und Eglon stattfindet. Dass Ehud in Hörweite des Königs ist, wird einzig aus der direkten Anrede (אליך) und dem Vokativ (המלך) deutlich.

¹⁰⁸ Die Übersetzung von בעלית המקרה ist schwierig. Meist wird es mit „kühles Obergeschoss“ übersetzt, wenngleich diese Annahme in einem heißen Klima wenig wahrscheinlich ist, allenfalls lässt sich an einen kühlenden Luftzug denken? Zu beachten ist auch, dass קרה/קר – „Kälte, Frost“ sonst nur mit negativer Konnotation vorkommt (so. z. B. Gen 31,14; Ps 147,17; Ijob 37,9; 24,7; Nah 3,17; Spr 25,20), jedoch nie in der Bedeutung von „angenehmer Kühle“. Ein anderer Vorschlag versucht מַקְרָה von בקרה (קורה) herzuleiten, dann wäre es die Kammer über den Balken, wobei Balken für Decken- und Dachkonstruktionen verwendet werden. Weiter bleibt zu fragen, ob מַקְרָה von der Wurzel קרה „sich ereignen, passieren“, hergeleitet werden kann. Jull argumentiert, dass die ursprüngliche Bedeutung von קרה etwas bezeichnet, das sich ereignet, das passiert. In Dtn 23,10–15 bezeichnet קרה das, was in der Nacht passiert, ein Samenerguss im Schlaf oder vielleicht Abgang von Urin. Nimmt man dann noch die Vermutung der Diener dazu (V 24), die annehmen, dass der König ungestört sein möchte und seine Füße bedeckt – die biblische Darstellung umschreibt damit meist Ausscheidungsvorgänge (vgl. 1Sam 24,4), Fäkalien sind etwas, das man verbirgt und verdeckt (Dtn 23,14) –, dann könnte בעלית המקרה ein in der „oberen Kammer“ abgegrenzter Ort sein, vielleicht ein „königliches Badezimmer“. (Vgl. Jull, מקרה, 69–70.) Gegen die Annahme einer Toilette spricht allerdings der archäologische Befund, „nach dem Toilettenanlagen im bronze- und eisenzeitlichen Palästina ausschließlich im Erdgeschoß installiert waren“. (Neef, Eglon, 291.) Der Verweis auf etwas Verborgenes ließe sich auch so verstehen, dass damit das Privatgemach als Kammer des Geschehens, wo sich etwas im Verborgenen ereignet, geschildert wird. Eine gänzlich andere Assoziationskette verfolgt Guillaume. Er sieht Anspielungen auf eine Sturmgottheit, die in ihrer himmlischen Kammer sitzt. Daraus ergibt sich ebenfalls eine Parodie. „Mythology is turned into a daring farce, the storm-god into a urinating calf, his lofty abode into a lowly chamber“. Guillaume, Waiting, 28.

wird nur, dass es sich um einen privaten Raum des Königs handelt, der ausschließlich ihm zusteht. Nur so kann die anschließend erzählte Ermordung des Königs unbemerkt bleiben. Die folgende Raumschilderung konzentriert sich auf die Begegnung der beiden Männer. Detailreich wird ausgeführt, wie sich Eglon erhebt, Ehud sein Schwert zieht und im Körper Eglons versenkt (V 21–22). Wichtig wird am Ende noch die verschlossene Tür, sie markiert die Grenze, die Ehud zuerst überschritten und dann wieder gesetzt hat, welche die Diener jedoch als Grenze ihres Königs deuten und nicht zu überschreiten wagen. Ehud hingegen ignoriert das Raumkonzept, das einen königlichen Bereich als separaten Raum ausweist. Die Ermordung Eglons ist damit auch eine Grenzüberschreitung, im Sinne einer Aneignung fremden Raums.

Die folgende Schilderung des Kampfes zwischen den Israeliten und Moabitern wird kurz zusammengefasst und betont, dass Israel die Vorherrschaft über den Siedlungsraum zurück gewinnt.

2.3.2. Die Gegenspieler Ehud und Eglon

Ehud, ein Benjaminiter, und Eglon, der König von Moab, stehen im Mittelpunkt des in dieser Erzählung geschilderten Konflikts. Ihr Volk, ihre Krieger und Diener bleiben in der Darstellung meist im Hintergrund. Obwohl insbesondere die beiden Hauptfiguren und ihre Handlungen detailreich beschrieben werden, erlaubt die Erzählung nur wenige Einblicke in ihre Perspektive in Form von direkten Reden oder Einsicht in ihre Gedanken. Die Figurenwelten sind dementsprechend nur spärlich entfaltet und können weitgehend nur (implizit) aus den Handlungen erschlossen werden.

Ehud

Ehud, der Hauptprotagonist der Erzählung, wird von der Erzählstimme ausführlich geschildert. Er wird als Benjaminiter eingeführt, und zudem wird eine Besonderheit eigens angegeben: Er ist Linkshänder. Die Beschreibung verweist auf die Abweichung von der Norm, denn seine rechte Hand, d.h. die normalerweise starke Hand, ist verdreht bzw. gehemmt.¹⁰⁹ Zugleich wird

¹⁰⁹ Neef schlägt vor „ungeschickt, weniger geschickt“ zu übersetzen. (Neef, Eglon, 286.) Diese Eigenschaft wird durch ein Wortspiel noch weiter hervorgehoben. Die Herkunft Ehuds wird mit *בן-גרא בן-הימיני* angegeben. Die Bezeichnung des Stammes als „Sohn des Jimini“ anstatt „Benjamin“ ist auffällig. Sie ermöglicht ein Wortspiel mit der gleich anschließenden Beschreibung *איש אטר יד-ימיני*. Ehud wird als ein Mann der „rechten Hand“ vorgestellt, der jedoch an der rechten Hand verdreht, d.h. Linkshänder, ist. Mit dem Wortspiel wird diese Eigenschaft Ehuds besonders hervorgehoben. Vgl. Amit, Story of Ehud, 106.

Ehud durch diese Beschreibung in die Nähe der Elitekämpfer des Stammes Benjamin gerückt. Nach Ri 20,16 (vgl. 1Chr 12,2) zeichnen sich die Elitesoldaten der Benjaminer gerade durch ihre Linkshändigkeit aus. Mit dieser Information wird die Aufmerksamkeit von Beginn an auf das Verhältnis Ehuds zur ihn umgebenden Welt mit ihren Normen (O-Welt) gerichtet. Im Folgenden ist es dann auch Ehud, der durch ein geschicktes Ausnutzen der Erwartungen anderer den moabitischen König täuschen und überwältigen kann. Während der König mit einem normgerechten Verhalten rechnet, weicht Ehud, für ihn unerwartet, davon ab.

Die Absichten und Pläne (I-Welt) Ehuds werden nicht explizit entfaltet, seine Handlungen lassen jedoch Rückschlüsse darauf zu. Sowohl die Herstellung des außergewöhnlich kurzen und doppelschneidigen Schwerter als auch sein alleiniges Zurückkehren zum König nach der Tributübergabe lassen auf eine geplante und intendierte Handlung schließen.¹¹⁰ Über welches Wissen Ehud verfügt (K-Welt), bleibt hingegen weitgehend verborgen, wodurch verschiedene Deutungsmöglichkeiten eröffnet werden. Die Schilderung, dass sich Ehud scheinbar mühelos in der Residenz des herrschenden Königs bewegt, dass er weiß, mit welcher Botschaft er den König allein sprechen und zudem unbehelligt den Rückweg antreten kann, lässt entweder auf eine genaue Kenntnis der Umgebung schließen oder auch einfach auf eine große Dreistigkeit.

Einen unmittelbaren Einblick in die Figurenperspektive Ehuds gewährt die Erzählstimme nur in den direkten Reden. Ehud erhält dreimal das Wort, allerdings sind seine Redebeiträge nur sehr kurz (V 19, 20, 28), und die Kommunikation mit Eglon dient vor allem dazu, die von der Erzählstimme geschilderte Situation zu verdeutlichen.¹¹¹ In seiner Rede an Eglon erscheint die Wahl der Worte für die RezipientInnen ambivalent, da sie Anspielungen auf Ereignisse enthalten, die am Beginn der Erzählung (V 15–16) berichtet worden sind. Bereits in der Bezeichnung „Schwert der zwei Münders“ (חרב פיית, וְלֵה שְׁנֵי פִיִּית), klingt die Doppeldeutigkeit an: Ehuds Worte sind zweischneidig wie sein Schwert.¹¹²

Das Changieren zwischen Wort und Schwert setzt sich auch in Ehuds Ankündigung seiner Botschaft als eines דבר-סתר fort (V 19), das in diesem

¹¹⁰ Die Bewegung Ehuds (21a–b) und der Griff zum Schwert nehmen die Information von 15b und 16 auf. Die Bewegung der linken Hand zur rechten Hüfte ist unauffällig, und das doppelschneidige Schwert erlaubt einen vielfältigen Einsatz.

¹¹¹ Die als direkte Rede dargebotenen Worte machen gleichzeitig deutlich, dass gerade keine Rede, kein Dialog stattfindet. Es wird damit nur eine Gesprächssituation aufgebaut, eine Erwartungshaltung geweckt, die nicht eingelöst wird.

¹¹² Vgl. Berman, *Sword of mouths*, 292.

Kontext als ein verborgenes Wort verstanden wird, im Blick auf V 16 jedoch auch auf das verborgene Schwert verweist. Ähnlich doppeldeutig ist in V 20 auch **דבר-אלהים לי אליך**. Es ist nicht mehr ein verborgenes Wort oder eine Sache, sondern nun handelt es sich um ein Wort, eine Sache Gottes (**דבר-אלהים**). Diese Rede ist ambivalent, denn im Kontext der Erzählung bedeutet die Angelegenheit Gottes für die LeserInnen etwas anderes als für Eglon. Das unter dem Gewand verborgene Schwert (16d) und die verborgene Angelegenheit, die Berufung Ehuds zum Retter und die Botschaft Gottes gehören für die LeserInnen zusammen.¹¹³

Das dritte und letzte Mal ergreift Ehud das Wort, als er Israel auffordert, ihm in den Kampf zu folgen (V 28). Damit wird ein kurzer Einblick in das Wissen Ehuds (K-Welt) gewährt, denn der Hinweis darauf, dass Gott die Feinde bereits in die Hand Israels gegeben hat, ist seine Deutung der Situation. Hier spiegelt sich in der K-Welt Ehuds eine Deutung des Geschehens, die sich sonst im Rahmenschema findet. Anstatt eines zusammenfassenden Rückblicks wird sie hier als Motivation für den bevorstehenden Kampf verwendet.¹¹⁴

Eglon

Eglon, der zentralen Feindfigur dieser Erzählung, wird keine eigene Perspektive gewährt, und seine Figurenwelt wird nicht dargestellt. Er erscheint ausschließlich im Blick der Erzählstimme. Gleich zu Beginn wird er als ein göttliches Strafwerkzeug eingeführt, und am Ende wird seine Rolle ebenso ohne sein Zutun wieder beendet. Dieser Deutung steht ansatzweise eine Schilderung gegenüber, welche die Stärke des Königs zeigt. Zu Beginn wird Eglon als Anführer einer Koalition von Ammonitern und Amalekitern vorgestellt (V 13) und so als wichtiger Herrscher präsentiert. Die politische Bedeutung spiegelt sich auch in seinem Erscheinungsbild: So heißt es in V 17, Eglon sei ein wohlgenährter Mann (**איש בריא מאד**).¹¹⁵ Im unmittelbaren

¹¹³ Die LeserInnen können an dieser Stelle sowohl Mutmaßungen darüber anstellen, was Ehud plant, sie können aufgrund des bisher Erzählten seine I-Welt rekonstruieren, sie können ebenso vermuten, was Eglon weiß bzw. hört (K-Welt). Aus der Wahrnehmung der Diskrepanz der Figurenwelten erwächst die Spannung der Erzählung.

¹¹⁴ Ob in der K-Welt Ehuds der geglückte Mord mit dieser Zuversicht zusammenhängt, wird nicht erwähnt. Für die LeserInnen hingegen hat Ehud sein kämpferisches Geschick und seinen Mut bereits unter Beweis gestellt. Sie trauen ihm damit auch die bevorstehende Aufgabe zu.

¹¹⁵ V 29 beschreibt dann alle Moabiter, die Israel überwältigen konnte, als dicke (**שמן**), kriegstüchtige Männer. Der König erscheint als beispielhafter Moabiter.

Kontext zu den Tributleistungen der Israeliten erweckt diese Beschreibung die Vorstellung eines reichen Herrschers, der durch zahlreiche Tribute „gut genährt“ (בריא) ist und es zu sichtlichem Wohlstand gebracht hat.¹¹⁶ Der fremde König erscheint dadurch als ein gesunder, starker und attraktiver Mann.¹¹⁷ Mit dieser Beschreibung wird darüber hinaus ein Wortspiel zum Namen Eglon möglich, denn עולה bedeutet „junge Kuh“ oder „Kalb“. Der feindliche Herrscher wird, folgt man diesem Wortspiel, als ein gut gemästetes Kalb dargestellt.¹¹⁸ Zugleich klingt im Bild des Kalbes aber auch ein Götterbild an (vgl. insbesondere Ex 32; 1 Kön 12) womit der Name auch Vorstellung der Göttlichkeit Eglons andeuten kann.¹¹⁹ Die Anspielung an die Darbringung eines Speiseopfers bei der Beschreibung der Tributübergabe (V 17) und die Assoziation des Namens, der an ein „wohlgenährtes, gemästetes Kalb“ erinnert, lässt Eglon entweder als Objekt kultischer Verehrung oder als Opfertier erscheinen.¹²⁰ Dem Tribut, der dem König gebracht wird, steht in den Anspielungen auch die mögliche „Opferung Eglons“ gegenüber.¹²¹ Der, dem Israel Tribut (Opfer) darbringt, kann selbst zum „Opfertier“ werden.

Die einzige direkte Rede, die Eglon in den Mund gelegt wird, besteht aus einem Wort: חם (still). Auf der einen Seite wird mit dieser Aufforderung deutlich, dass ein Wort des Königs reicht, um die Versammelten zum Verstummen zu bringen. Zum anderen klingt in der Wortwahl erneut ein kultischer Kontext an, da חם auch eine Aufforderung zur kultischen Stille bezeichnet.¹²² Eglon ruft selbst zu einem Schweigen auf, das die Ruhe und den Respekt vor der Gottheit und ihrem Handeln bezeichnet.¹²³ Die Assoziationen zu einem kultischen Geschehen werden damit weiter verstärkt.¹²⁴

¹¹⁶ בריא ist meist positiv konnotiert. So z. B. in Bezug auf Menschen in Dan 1,15; bei Tieren wird mit בריא, gemästet, ebenfalls eine wünschenswerte Eigenschaft bezeichnet. Vgl. Stone, Eglon's belly, 651.

¹¹⁷ Stone, Eglon's belly, 654.

¹¹⁸ Soggin deutet das als Karikatur: „Kälblein zu heißen und gleichzeitig fett und schwerfällig zu sein versetzt den Träger in ein lächerliches Licht.“ Soggin, Ehud, 96. Gegen eine negative Deutung spricht jedoch die Verwendung in Ps 73,4; Dan 1,15. Vgl. Neef, Eglon, 288; Stone, Eglon's belly, 651–652.

¹¹⁹ Vgl. Stone, Eglon's belly, 655.

¹²⁰ Vgl. Amit, Signs, 110.

¹²¹ Vgl. Groß, Richter, 234.

¹²² Vgl. z. B. Am 6,10; Hab 2,20; Zef 1,7; Sach 2,17; Neh 8,11.

¹²³ Vgl. Becker, Richterzeit, 115.

¹²⁴ Vgl. Groß, Richter, 236.

Die Ambivalenz, ob Eglon Objekt kultischer Verehrung oder Opfer ist, wird in der Erzählung seiner Ermordung zugunsten des Opfers entschieden. Eglon wird als Objekt der Handlung Ehuds gezeigt, er ergreift keine Initiative zu seiner Verteidigung.

Dem doppelten Bild vom mächtigen König und Strafwerkzeug Gottes, wie es am Beginn im Rahmen anklingt, stellt die Erzählung durch ihre Umkehrung der Machtverhältnisse Eglon als hilfloses Opfer(tier) gegenüber. Nicht nur, dass die Macht Eglons durch seine Funktionalisierung als Strafwerkzeug bereits zu Beginn relativiert ist, zudem wird er als nur sehr eingeschränkt handlungsfähiger König am Ende der Lächerlichkeit preisgegeben.

Die Diener des Königs

Im Unterschied zum König wird die Perspektive von zwei seiner Diener ausführlich geschildert (V 24–25). Auch sie ahnen kein Unheil und versuchen so lange als möglich die Situation als einen entsprechend ihrer Vorstellung (K-Welt) normalen Vorgang zu deuten.¹²⁵ Erst als sich diese Erklärung der Situation nicht mehr aufrechterhalten lässt, forschen sie nach. Was sich ihren Blicken bietet, wird anschließend aus ihrer Perspektive geschildert (V 25).¹²⁶ Dabei beschränkt sich die Wiedergabe auf das unmittelbare Bild, das sich den Dienern bietet: Der König liegt tot auf dem Boden. Ein Hinweis darauf, dass die Diener den Mord erkennen oder den Tod deuten, fehlt. Damit wird ein Einblick in den Wissensstand (K-Welt) der Diener verwehrt. Ebenso fehlt jeder Hinweis auf ihre Reaktion. Dennoch trägt die Darstellung der Perspektive beider Diener wesentlich zur Darstellung der Gesamtsituation bei. Ihre zögerliche und zurückhaltende Handlungsweise wirft ein anderes Licht auf den König. Sie unterstreicht die Stellung, die der König innerhalb ihres Weltgefüges hat, und steht damit in Gegensatz zur vorher geschilderten, vollkommen respektlosen Ermordung durch Ehud. Die geltende Ordnung (O-Welt) des Königshofes scheint stark ausgeprägt zu sein, und die Diener verhalten sich dieser entsprechend. Sie ergreifen auch

¹²⁵ Die in V 24f zitierte direkte Rede wird nicht einem der Knechte zugeschrieben, sie zeigt vielmehr deren Konsens.

¹²⁶ Eingeleitet mit וְהִנֵּה macht die Erzählstimme deutlich, dass die folgende Wahrnehmung die Perspektive der Diener wiedergibt. Dass die Erzählstimme jedoch die Darstellung nicht gänzlich an die Diener delegiert, wird in dem enklitischen Personalpronomen 3.m.pl. deutlich (אֲדִירָהֶם); die Erzählstimme behält das Wort und schildert die Wahrnehmung der Diener, es ist „ihr“ Herr, der tot auf dem Boden liegt.

nach der Entdeckung des toten Königs keine Initiative, sondern verharren in ihren Verhaltensmustern, ganz im Gegensatz zu Ehud.

Diese Darstellung der Diener des Königs, ihre auffällige Verkenning der Situation setzt das despektierliche Bild, das von Eglon entworfen wurde, fort, denn auch seine Diener sind handlungsunfähig.

Israeliten und JHWH

Die Israeliten bilden den Hintergrund für die Erzählung. Sie werden zwar zu Beginn (V 12.14–15), in der Schilderung des Kampfes gegen Moab (V 27–29), sowie am Ende (V 30) erwähnt, aber eine eigene Figurenwelt der Israeliten wird nicht entworfen.

Ähnlich den Israeliten tritt auch JHWH in dieser Erzählung nicht hervor. Er wird nur zu Beginn der Erzählung in der Rahmenhandlung als Wertungsinstanz und als derjenige, der Vergehen ahndet (V 12, 15), sowie einmal in einer Rede Ehuds erwähnt (V 28). Eine Handlung JHWHs oder ein Hinweis darauf, dass JHWH Ehud unterstützt, findet sich jedoch nicht.¹²⁷

2.3.3. Ein Einzelkämpfer als Richter Israels?

Mit Ehud, dem listigen Einzelkämpfer, verschiebt sich der Schwerpunkt der Erzählung. Der mutige Held rückt in den Mittelpunkt, während das Schicksal der Gemeinschaft in den Hintergrund tritt. Dennoch ist die Rahmenhandlung deutlich zu erkennen. In den V 12–15 und 27–30 entfalten sich die Geschehnisse entsprechend diesem Schema. Die Ermordung des moabitischen Königs und die Rettung Israels sind zwei Ereignisse, die über die Figur Ehuds miteinander verknüpft sind. Die Einführung Ehuds als Retter im Rahmenschema schafft den Zusammenhang der beiden Darstellungen. Diese Identifizierung bildet die Hintergrundinformation, auf der die weiteren Schilderungen gelesen werden. Die Erwartungshaltung der LeserInnen wird in eine bestimmte Richtung gelenkt, und die Handlungen Ehuds erscheinen dadurch auf das Ziel des Rettens ausgerichtet. Auf der Handlungsebene wird jedoch kein expliziter Zusammenhang hergestellt. Weder reagieren die Moabiter auf die Ermordung ihres Königs, noch wird erzählt, dass der Tod Eglons den Israeliten zum Vorteil gereicht.

Die ausführliche Erzählung von Ehuds listigem Mord dient vor allem dazu, das Bild des Retters und der Feinde zu entfalten. Der am Beginn

¹²⁷ Vgl. Christianson, *Fistful of Shekels*, 73.

erzählten übermächtigen Bedrohung wird eine karnevaleske Schilderung der Ermordung des feindlichen Königs gegenübergestellt. Darin wird die Hilflosigkeit Israels und die Übermacht der Feinde an zwei Individuen vorgestellt und anschließend umgekehrt.¹²⁸

Die Geschichte von Ehud und Eglon zeigt in der Darstellung der Figuren und ihrer Rollen deutliche Elemente karnevalesken Erzählens. Geltende Rollenverhältnisse und Rollenbilder werden dekonstruiert, der übermächtige Feind wird lächerlich gemacht, der unbedeutende, aber listige Held siegt.¹²⁹ „The story of the assassination is full of earthy details which bring out the cleverness of the Israelite and the crass stupidity of the Moabites.“¹³⁰ In diesen drastischen Schilderungen entwirft die Erzählstimme ein alternatives Bild zu der in der Einleitung skizzierten Lage. Nicht Hilflosigkeit, sondern Mut und List zeichnen die Israeliten aus, genauso wie die Moabiter nicht die übermächtigen Feinde, sondern arglose und letztlich hilflose Gegner sind. Diese doppelte Umkehrung macht es unmöglich, die Erzählung nahtlos mit dem Rahmen zu verbinden, es bleiben vielmehr zwei Stimmen. Während die Schilderung des heldenhaften Ehud zum Bild eines Retters passt, lässt sich das Bild der Feinde nicht so einfach mit dem Schema vereinbaren. Denn sie erscheinen nun nicht mehr als die übermächtigen Gegner, die nur mit göttlicher Intervention besiegt werden können, vielmehr führt Ehud sie als Gegner vor, die keinen Widerstand leisten (können).

Mit der Erzählung von Ehud beginnt in den Darstellungen der Richter der ambivalente Dialog mit dem Richterschema. Durch die ausführliche Schilderung des als Richter eingesetzten Mannes wird deutlich, dass mit Ehud ein durchaus fähiger Krieger in Israel vorhanden ist. Damit knüpft die Erzählung auch an die vorangegangene an. War in der Otnielerzählung die Beschreibung des tapferen Kriegers nur implizit vorhanden, so wird dieses Element am Beispiel Ehuds ausführlich entfaltet. Als einzelne, individuelle Beispielerzählung lässt diese Darstellung ein Ereignis in den Vordergrund

¹²⁸ Deshalb rät Soggin auch davon ab, den genannten Völkern zu viel Bedeutung zuzumessen. „Denn wir haben es hier nicht mit Auseinandersetzungen zwischen Völkern, sondern zwischen Einzelpersonen zu tun, bei denen die Erwähnung der Völker keine Tatsachen widerspiegelt, sondern nur zum Erzählungsmaterial gehört.“ *Soggin*, Ehud, 99.

¹²⁹ Unterstützt wird die karnevaleske Darstellung durch sexuelle Anspielungen (vgl. *Brettler*, Ehud story, 14–15). Brettler klassifiziert diese Erzählung als Satire: „It is likely that the Ehud pericope functioned as literature of attack that mocked the enemy neighbor Moab through the vehicle of political satire. It served to reinforce Moab's identity as an outgroup, despite their geographic proximity and the traditions relating them to Lot, and thus to Israel.“ *Brettler*, Ehud story, 18.

¹³⁰ *McKenzie*, *World of the Judges*, 123.

treten, während das Kollektiv Israel nur schematisch mit einbezogen wird. Der Dialog zwischen dem im Rahmen fortgeführten Schema und der Einzelerzählung führt zur Individualisierung der Vorstellung Israels, aber zugleich dient es auch dazu, die vielen Einzelgestalten zu einer Einheit zusammenzufügen. Die Diskrepanz ergibt sich vor allem aus der konträren Ausrichtung der Grundeinstellung: mutige, listige und tapfere Einzelkämpfer stehen einer eher pessimistischen Gesamtsicht gegenüber.

Der Dialog dieser Stimmen wird weitergeführt. Obwohl die Perspektive des Schemas zunächst dadurch an Bedeutung gewinnt, dass sie vorangestellt wird, verliert sie diese im Lauf der Darstellungen zunehmend, da die anderen Perspektiven mehr Raum zugewiesen bekommen und das Schema auf einen Rahmen schrumpft. Eine wichtige Funktion des Schemas besteht jedoch weiterhin darin, dass es die Kontinuität durch die Zeit gewährleistet. Während die Einzelerzählungen zu zeitlich begrenzten Erfolgen führen, aber nicht weiter, umspannt das Schema und seine Deutung eine große Zeitspanne. Diese Perspektive beansprucht damit eine überzeitliche Deutungskompetenz.

2.4. DEBORA, BARAK UND JAËL (Ri 4–5)

Die erzählte Welt des Textes wird auch in dieser Erzählung in den Rahmen des Richterschemas eingefügt. So entsteht der Eindruck, dass die Textwelt der vorangehenden Erzählungen fortgesetzt wird. Sie ändert sich jedoch dadurch, dass weitere Details zur Situation im Land hinzukommen. Erstmals erscheint Israels Kampf gegen die übermächtigen Feinde als eine strategisch durchdachte Aktion, die von einer Führungsgestalt geplant und geleitet wird.

2.4.1. *Die Entfaltung der Textwelt*

Entsprechend dem Richterschema wird die Erzählung von einer Einleitung mit der negativen Bewertung des Volkes, der darauf folgenden Auslieferung an einen fremden Herrscher (4,1–2) sowie einer abschließenden Ruhenotiz (5,31) gerahmt. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf der militärischen Ausrüstung und Überlegenheit des Feindes. Diese Überlegenheit des Gegners macht gleich zu Beginn deutlich, dass jeder militärische Widerstand aussichtslos wäre.

Trotz des Hilferufs der Israeliten dauert die Fremdherrschaft zwei Jahrzehnte an. Die Reihenfolge, in der die einzelnen Elemente der Einleitung genannt werden (V 3), variiert im Vergleich zu anderen Einführungen.

Zuerst steht der Hilferuf und dann erst die Angabe bezüglich der Dauer der Unterdrückung. Mit dieser Anordnung der Ereignisse wird deutlich, dass JHWH bislang nicht auf den Ruf des Volkes reagiert hat. Die erwartete Änderung der geschilderten Situation beginnt in dieser Erzählung nicht mit einer Handlung; vielmehr wird zunächst die Schilderung der Situation erweitert. An dieser Stelle wechselt der Blick zu Debora, die als amtierende Richterin vorgestellt wird (V 4–5). Die ausführlich gestaltete Einleitung in den V 1–5 stellt damit nicht nur die Problematik der erzählten Situation zusammenfassend dar, sie eröffnet auch unterschiedliche Leseerwartungen, die sich vor allem an die Person Deboras knüpfen.

Die erzählerische Gestaltung des weiteren Geschehens konzentriert sich im Folgenden auf einzelne Szenen, während die Ereignisse dazwischen kurz berichtet werden. Vor allem der Auftrag Deboras an Barak (V 6–9) und die Ermordung Siseras durch Jaël (V 17–22) werden szenisch breit entfaltet. Die Handlung beginnt mit einer Initiative Deboras. Sie lässt Barak rufen und beauftragt ihn damit, die Feinde zu bekämpfen (V 6–9). Diese erste Szene konzentriert sich ganz auf das Gespräch zwischen Debora und Barak. Anschließend wird davon berichtet, dass Barak mit der Ausführung des Auftrags beginnt (V 10). In den Versen 12–13 wechselt die Perspektive zu Sisera, dem feindlichen Heerführer, und schildert, was Sisera über Baraks Kriegsvorbereitungen erfährt und wie er auf den Truppenaufmarsch reagiert. Neuerlich wird an dieser Stelle betont, dass Sisera über Streitwagen und somit über eine überlegene militärische Ausrüstung verfügt. Mitten in diese militärischen Informationen ist eine zunächst unverbundene Information über Heber, den Keniter, eingeschoben (V 11).¹³¹

Am Ende der Kampf vorbereitungen ist es wiederum Debora, die den Anstoß zum Beginn der Schlacht gibt (V 14). Erneut wendet sie sich an Barak und fordert ihn auf, aktiv zu werden. Die Schlacht selbst wird anschließend nur kurz zusammengefasst (V 15). JHWH erscheint darin als der eigentlich Handelnde, Barak hingegen spielt, nachdem er die Israeliten vom Berg Tabor herunter in die Schlacht geführt hat (V 14), keine Rolle mehr. Er wird erst wieder aktiv, als es nach der Vernichtung des feindlichen Heers um die Verfolgung Siseras geht (V 16).

¹³¹ Der Rückverweis auf die Zeit des Mose (Num 10,29) deutet an, dass die Keniter Verbündete Israels sind. Heber scheint nun eigene Wege zu gehen, er wohnt nicht mehr im Süden (Ri 1,16), sondern hat seine Wohnstätte nach Norden verlagert. Ob die Trennung nur räumlich erfolgte, wie es explizit erwähnt wird, oder ob damit auch geänderte Loyalitäten verbunden sind, wird offen gelassen. Erst in V 17 wird dann noch ergänzt, dass Heber in Frieden mit König Jabin lebt.

Parallel zur Verfolgungsjagd durch Barak wird eine zweite Handlungslineie um Sisera eröffnet. Damit beginnt ein neuer Spannungsbogen der Erzählung, der das Schicksal des Feldherrn schildert (V 17–22). Ähnlich der Ehud-Erzählung wird auch hier dem Schicksal der feindlichen Führungsgestalt besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Sisera flieht in entgegengesetzter Richtung zur Verfolgung Baraks und findet einen Zufluchtsort bei Heber, dem Keniter.¹³² Die Erzählstimme fügt an dieser Stelle einen Kommentar über die politischen Verhältnisse ein und verweist darauf, dass Sisera hier auf Unterstützung hoffen darf.¹³³ Dadurch, dass Sisera das Angebot Jaëls, der Frau Hebers, annimmt und nicht zu Heber selbst flieht, wird die Dringlichkeit und zugleich Außergewöhnlichkeit der Situation betont.¹³⁴ Die Entfaltung der weiteren Ereignisse führt das fort und zeigt, wie Siseras Fehleinschätzung der Situation ihm zum Verhängnis wird.¹³⁵ Minutiös wird geschildert, wie Jaël Siseras Vertrauen gewinnt und ihn anschließend tötet.¹³⁶ Die LeserInnen werden dabei Schritt für Schritt über Jaëls Bewegungen informiert, und parallel dazu wird auch Siseras Zustand schrittweise beschrieben: Von „tief schlafend“ (רדם) über „ohnmächtig“ (עֵיף) zu „tot“ (מות). Gleich anschließend wird in der Figurenperspektive Jaëls die Ankunft Baraks berichtet. Wie schon bei der Ankunft Siseras tritt Jaël vor das Zelt und spricht Barak an. Allerdings fordert sie ihn nicht auf einzukehren, sondern bietet Barak den Mann an, den er sucht (V 22). Der Blick Baraks auf den toten Feind beschließt diese Szene.¹³⁷ Die Erzählung von Jaël geht über das Richterschema hinaus. Ihre nicht weiter erklärte Solidarität mit den Interessen von Debora/Barak, ihre gänzlich eigenständige Handlung stellen sie außerhalb des Richterschemas uneingeschränkt als eine „starke Frau“ dar.

¹³² An dieser Stelle wird deutlich, wofür die Information in V 11 notwendig ist.

¹³³ Auffallend ist, dass hier Jabin König von Hazor und nicht König von Kanaan (V 2a) genannt wird.

¹³⁴ Die Regeln der Gastfreundschaft verbieten es, dass ein Mann bei der Frau eines anderen Mannes einfach einkehrt, er entehrt damit seinen Gastgeber. *Matthews*, *Hospitality and Hostility*, 13–21.

¹³⁵ Das Motiv der Fehleinschätzung wird in der Erzählung von Simson noch einmal ausführlich entfaltet.

¹³⁶ Die Ermordung des Gegners wird an dieser Stelle ähnlich ausführlich geschildert wie die Ermordung Eglons durch Ehud (3,20–22), vgl. *Assis*, *Man*, 116.

¹³⁷ Ähnlich wie bereits in der Ehud-Erzählung gehört der Tod des fremden Heerführers oder Herrschers zu einem vollständigen Sieg. Während jedoch König Eglon als Auftakt zu den Kämpfen ermordet wird, bildet die Überwindung Siseras den „krönenden“ Abschluss der Kampfhandlungen. Zur Parallelität der Darstellungen der beiden Erzählungen. Vgl. *Assis*, *Man*, 116–117.

Der gesamte Erzählbogen endet mit der zusammenfassenden Bemerkung, dass Gott die Feinde gedemütigt und in Israels Hand gegeben habe (V 23–24). Bevor jedoch in Ri 5,31 die Ruhenotiz diese Erzählung von Debora endgültig beschließt, folgt in Ri 5 eine neuerliche Darstellung der soeben geschilderten Ereignisse aus der Perspektive Deboras.¹³⁸

Debora ist in Ri 5 als Sängerin eines Liedes präsent, in dem sie aus ihrer Perspektive¹³⁹ die Ereignisse reflektiert und dabei die AdressatInnen des Liedes dazu auffordert, dieser Betrachtungsweise zu folgen. Trotz der deutlichen Gemeinsamkeiten ist das Lied keine Nachdichtung der Erzählung und umgekehrt auch die Darstellung in Ri 4 keine Nacherzählung des Siegesliedes. Während die Erzählung die Handlung als eine Ereigniskette schildert, blickt das Lied auf diese Ereignisse zurück, reflektiert und wertet sie. Dabei verzichtet die poetische Darstellung darauf, diese als einen zusammenhängenden Handlungsbogen zu gestalten.¹⁴⁰ Die einzelnen Elemente werden herausgegriffen und nebeneinandergestellt, ohne dass diese notwendig miteinander verknüpft werden.

Dem eigentlichen Lied wird eine doppelte Einleitung vorangestellt. Zunächst wird das Lied (V 1) in der Erzählung verankert. Ähnlich wie Ex 15,1 wird es als Reflexion auf die zuvor geschilderten Geschehnisse eingeführt.¹⁴¹ Darauf folgt eine Einladung zum Lob JHWHs, und in der kurz zusammenfassenden Begründung wird die Bereitschaft des Volkes als Grund für das Lob angegeben. Dieser Aspekt ist auffällig: Nicht die Hilfe Gottes für das Volk, sondern dessen Bereitschaft wird hervorgehoben und als Leitthema an den Anfang des Liedes gestellt. Zwei weitere Imperative leiten zu Deboras Lied über und formulieren ihre dringende Aufforderung an Könige (מלכים) und Herrscher (רוֹיִים),¹⁴² auf sie zu hören. Bevor sie jedoch ihr Lied anstimmt,

¹³⁸ In der Einleitung zum Lied wird auch Barak als Sänger genannt. Das lyrische Ich in der folgenden Darstellung spricht jedoch für ein Lied Deboras.

¹³⁹ Vgl. *Craigie*, Deborah, 374.

¹⁴⁰ Die Frage, welcher der beiden Texte älter ist, wird heftig diskutiert (vgl. die zusammenfassende Darstellung bei *Neef*, Deboraerzählung, 47–49; *Kooij*, Views, 141–143), bleibt m. E. bislang allerdings unentschieden. Ri 4 und Ri 5 bringen jeweils eine andere Perspektive ein, wobei keine die andere ausschließt (vgl. *Brenner*, Triangle, 108). Gegen eine archaische Sprache im Deboralied, die eine frühe Datierung stützen würde, führt Waltisberg überzeugende Argumente an (vgl. *Waltisberg*, Alter). Auch Levin vertritt die Ansicht, dass das Deboralied die bestehende Überlieferung poetisiert (*Levin*, Alter des Deboralieds).

¹⁴¹ Debora und Barak werden zusammen als Sängerin und Sänger genannt, aber es wird im Lied anschließend gleich deutlich, dass nur Debora spricht. Vgl. die Einleitung zum Lied des Mose in Ex 15,1, auch hier werden Mose und die Söhne Israels als Sänger genannt.

¹⁴² Diese Herrschenden werden nicht näher beschrieben, es bleiben Rollen, die offen sind für unterschiedliche konkrete Personen. Vgl. *Bechmann*, Deboralied, 170.

verweist Debora explizit auf ihre Absicht, für JHWH zu singen und zu spielen, und lenkt so die Aufmerksamkeit auf das folgende Lied. Debora stellt sich damit in die Tradition der großen HymnensängerInnen und bietet wie Mose und Mirjam (Ex 15), David (2 Sam 22) oder die PsalmsängerInnen ihre Version der Geschichtsdarstellung an.

In den V 4–5 wechselt die Sprechhaltung zu einer metaphorisch-psalmischen Sprache und der Blick richtet sich in die Vergangenheit. In wohlvertrauten Bildern bieten diese Verse eine Theophanieschilderung,¹⁴³ in der die heftigen Reaktionen von Himmel und Erde beim Auftreten Gottes von seiner Größe und Wirkmächtigkeit zeugen. Kontrastierend dazu wird in den V 6–7 die Situation in Israel geschildert. Während JHWH Himmel und Erde in Bewegung setzt, geschieht in Israel nichts, ja das Volk ist in seiner Existenz gefährdet, bis Debora aufsteht.

V 9 fügt ähnlich V 2 eine Aufforderung zum Lob JHWHs ein und nennt auch eine ähnliche Begründung. Im Rückblick werden die Ereignisse, die zu einer Wende geführt haben, reflektiert. Debora beschreibt die Teilhabe der einzelnen Stämme, lobt ihr Engagement oder tadelt ihr Fernbleiben (V 14–18).¹⁴⁴ Ihr Verhalten wird als „Paradebeispiel für ein mögliches Verhalten angesichts großer Herausforderungen“¹⁴⁵ dargestellt.¹⁴⁶

Die Schilderung des Kampfes erfolgt in den V 19–22. Den Königen Kanaans und Sisera treten die Sterne sowie der personifizierte Bach Kischon entgegen. Die zuvor gepriesene Beteiligung der Stämme Israels tritt hingegen ganz in den Hintergrund. Ebenso wenig wird JHWHs Beteiligung am Kampfgeschehen erwähnt.

Im Anschluss daran wechselt der Blick zu Jaël; sie und ihre mutige Tat werden gelobt (V 24–27). Den Übergang bildet die Kritik an Meros in V 23,

¹⁴³ Vgl. insbesondere die Anklänge an Ps 68,8–9.

¹⁴⁴ V 14–15b nennt jene Stämme, die sich beteiligen; V 15c–17 kritisiert jene, die sich nicht beteiligen; V 18 hebt zwei Stämme im Lob besonders hervor. V 23 greift diese Darstellung noch einmal auf und kritisiert Meros für die unterlassene Hilfestellung. In dieser Darstellung ist neben dem Lob die Kritik ebenso präsent; Lobpreis für die aktiven Stämme und Polemik gegenüber denen, die sich nicht beteiligen, stehen nebeneinander. Diese Verse „reflect a continuing emphasis on participation versus non-participation“. Wong, *Song of Deborah*, 8.

¹⁴⁵ Becker-Spörl, *Debora*, 329.

¹⁴⁶ Obwohl Namen und Situationen benannt werden, werden konkrete Verweise auf eine Gegenwart vermieden. Die Bilder entfalten vielmehr eine typische Situation und fordern die HörerInnen auf, zuzustimmen, ja sie ermutigen sie dazu, den Aufforderungen des Liedes zu folgen. Bechmann versteht Ri 5 insgesamt als einen affirmierenden Text, wobei vor allem in den Lobaufforderungen die Relevanz der Vergangenheit für die Gegenwart deutlich wird. Vgl. Bechmann, *Deboralied*, 212.

wobei der doppelten Verfluchung Meros der zweifache Lobpreis Jaëls gegenübergestellt wird.¹⁴⁷ Diese Eingliederung bildet im Lied die einzige Verbindung zwischen Jaël und der restlichen Schilderung des Liedes. Die folgende detaillierte Beschreibung der Ermordung Siseras ist als aufzählende Aneinanderreihung einzelner Handlungen gestaltet, die Jaëls Tat ganz in den Mittelpunkt stellen und preisen. Der Abschluss des Liedes wendet sich Siseras Mutter zu und eröffnet einen ganz neuen Handlungsraum. Ihre Erwartungen werden als ein kontrastierendes Bild zu den zuvor geschilderten Ereignissen gestaltet (V 28–30).

Zeit und Raum

Zeit und Raumangaben beschränken sich in dieser Erzählung auf eine skizzenhafte Darstellung, die neben der Einordnung des erzählten Geschehens auch eine Verortung im Gesamtkontext erlaubt. Explizite Zeitangaben finden sich nur am Beginn und am Ende innerhalb der Rahmenformulierungen. Hier wird festgehalten, dass einer 20-jährigen Unterdrückungssituation (4,3) 40 Jahre der Ruhe für das Land (5,31) folgen. Im Verlauf der Erzählung werden die geschilderten Ereignisse chronologisch geordnet aneinandergereiht. Es finden sich jedoch keine Angaben darüber, wie viel Zeit diese in Anspruch nehmen oder wie viel Zeit zwischen den Ereignissen verstreicht. An einigen wenigen Stellen kommt die unmittelbare Gegenwart explizit in den Blick: So weist Deboras Aufforderung mit „das (ist) der Tag“ (זה היום) auf den aktuellen Zeitpunkt um den Kampf zu beginnen (4,14), während die Verweise in Ri 4,4.23 ebenso wie Ri 5,1 die Ereignisse eher allgemein in die geschilderte Zeit einordnen. Bei der Strukturierung der Erzählung im Hinblick auf das Erzähltempo lassen sowohl direkte Reden als auch minutiöse Schilderungen von Handlungen einzelne Abschnitte deutlich hervortreten.¹⁴⁸

Angaben zum Raum der Erzählung umreißen am Anfang die Ausgangslage. Dabei werden die Raumangaben anhand von Figuren eingebracht, denen jeweils ein Raum zugeordnet wird. So herrscht Jabin in Hazor, sein Feldherr Sisera wohnt in Haroschet-Gojim (4,2), Debora sitzt zwischen Rama und Bet-El zu Gericht (V 5a),¹⁴⁹ Barak kommt aus Kedesch Naftali, und

¹⁴⁷ Vgl. die detaillierte Strukturanalyse in Wong, *Song of Deborah*, 8.

¹⁴⁸ So z. B. in den beiden großen Szenen V 6–9 und V 18–21; die Reden in V 14, 22; oder die Beschreibung in V 13.

¹⁴⁹ Die genaue Beschreibung des Ortes mit תְּהַת־תַּמֶּר דְּבוֹרָה bleibt unklar. Die Verbindung mit Gen 35,8, dem Grab der Amme Rebekkas, die ebenfalls Debora hieß, wird häufig erwähnt.

auch die Israeliten für den Kampf werden aus Naftali und Sebulon zusammengezogen (V 6, 10). Die Raumdarstellung schildert vor allem die räumlich Praxis und zeigt auf, wer welchen Raum für sich in Anspruch nimmt bzw. nehmen will. Besonders bei Debora wird deutlich, dass sie mit dem Ort der Rechtsprechung auch eine Deutungshoheit beansprucht und ihr diese zugestanden wird. Ihr Ort bildet den Mittelpunkt, zu dem die Israeliten hinaufziehen, um Rechtsentscheidungen zu erhalten.¹⁵⁰ Deboras Entwurf eines Raumkonzeptes zeigt sich im Blick auf die bevorstehenden kämpferischen Handlungen, für die sie eine räumliche Skizze umreißt. In ihrer Beauftragung Baraks werden die Orte der bevorstehenden Kampfvorbereitungen und der Schlacht bereits genannt: der Tabor als Versammlungsort der Israeliten (V 6) sowie der Bach Kischon als Ort des Kampfes (V 7). Diese Orte werden bei der Schilderung der Vorbereitung und der Schlacht dann erneut erwähnt (V 12–14). Die Notiz über Heber, den Keniter (V 11), ist ebenfalls für die Schilderung des Raums rund um die Schlacht von Bedeutung, denn hierher flieht Sisera, nachdem er im Kampf unterlegen ist (V 17).

Im Zentrum der Raumschilderung stehen jedoch nicht die Orte, sondern die Bewegung. Debora erweist sich als diejenige, die Bewegung in die Erzählung bringt und damit den Aktionsraum bestimmt, nachdem sie den Plan kundgetan hat. Im Zuge der Kampfvorbereitungen verlässt Debora zusammen mit Barak ihren Ort und begleitet ihn nach Kedesch, sie folgt ihm zusammen mit den Kriegeren (V 9–10). Auch Sisera versammelt seine Truppen und Kampfwagen und zieht zum Ort der Schlacht. Die eigentliche Auseinandersetzung wird dann als dieser Ordnung entgegengesetzte Bewegung geschildert, denn JHWH bringt die feindliche Streitmacht in Verwirrung (המם) und löst so ihre Struktur und ihre Schlagkraft auf.¹⁵¹

Im Zelt Jaëls, einem Ort, der vorher noch nicht erwähnt worden ist, findet dann die letzte Episode des Kampfes statt. Auch in dieser Szene tragen sowohl Siseras Ruhe, d. h. Nicht-Bewegung, als auch Jaëls minutiös gezeigte Bewegungen wesentlich zum Eindruck des Raumes bei. Auf diese Weise entsteht das Bild eines Aktionsraums, der ganz von Jaël her bestimmt ist.¹⁵² Nur in diesem letzten Abschnitt sind die Raumschilderungen jedoch mehr als

(Vgl. Richter, Untersuchungen, 39–42.) Spronk führt diese Verbindung weiter aus und entwirft ein Bild, in dem Debora am Grab der Amme nekromantische Kultpraktiken ausgeführt hat, mit deren Hilfe sie dann den Israeliten Rat erteilte. Vgl. Spronk, Debora, 235–237.

¹⁵⁰ Vgl. Eder, Frauen und Männer, 105–108.

¹⁵¹ Die ungeordnete und nicht mehr zielgerichtete Bewegung löst Assoziationen zu Chaosvorstellungen aus.

¹⁵² Vgl. die ausführliche Darstellung bei Eder, Frauen und Männer, 175–176.

dessen Beschreibung, und es wird ein gestimmter Raum gestaltet. Obwohl der konzipierte Raum der Erzählung nahelegt, dass das Zelt der Jaël ein Zufluchtsort für Sisera ist (vgl. V 11), wird diese Erwartung im gelebten Raum nicht erfüllt. Die Sicherheit, welche die Abgeschlossenheit des Zeltes suggeriert, das Versteck unter den Decken sowie die Bewachung des Eingangs durch Jaël stehen in krassem Gegensatz zur geschilderten Handlung. Jaël bestärkt zunächst den Eindruck eines geschützten Raums für Sisera, nur um ihn dann in sein Gegenteil zu verkehren. Sisera ereilt der Tod nicht auf dem offenen Schlachtfeld, sondern im Zelt einer Frau.

Im Siegeslied Deboras fehlt ebenfalls eine genauere Einordnung der geschilderten Zeit. Mit dem expliziten Hinweis auf die Tage Schamgars und Jaëls (5,6) wird ein Rückblick eingeleitet und das folgende Lied in der Zeit der Richter situiert (3,31). Dies deutet bereits zu Beginn eine größere zeitliche Distanz zwischen den besungenen Ereignissen und der Gegenwart des Liedes an.¹⁵³ Dabei wird der alten Zeit die mit Debora anbrechende neue Zeit (V 7) gegenübergestellt.¹⁵⁴ Der Wechsel zwischen der Gegenwart der Darbietung des Liedes (V 2–3, 9) und den dort reflektierten Ereignissen trägt zur Akzentsetzung bei und unterstreicht die Aufforderungstendenz.

Die Raumvorstellungen werden im Siegeslied vor allem als ein Aktionsraum der Figuren dargestellt, wobei erneut vor allem deren Bewegung wichtig sind. Bereits in V 7 wird die Untätigkeit (חָדַל) des Volkes mit dem Aufbruch (קָוַם) Deboras kontrastiert. Im Folgenden wird dann auch Aufmarsch der Stämme bzw. deren Untätigkeit jeweils von ihrem Land aus gesehen; entweder ziehen sie los und erweitern so ihren Aktionsraum, oder sie bleiben dort (V 14–18).¹⁵⁵ Mit dieser Darstellung ist eine klare Wertung verknüpft, die das Verweilen im eigenen Raum negativ bewertet.

Ähnlich wird die Bewegung JHWHs gestaltet. JHWH wird als eine dynamische Gottheit gezeichnet, die aufbricht und dabei den Raum in Bewegung (רָעַשׁ, נוֹל) versetzt (V 4–5). Der Raum spiegelt JHWHs Machtfülle wider, und zugleich erlaubt diese Schilderung einen Blick auf die Raumkonzeption, die das gesamte Land als Wirkungsbereich JHWHs versteht. Der Ausgangspunkt ist der Südosten, von Edom und Seir her macht er sich auf den Weg (V 4).

¹⁵³ Vgl. Groß, Richter, 347.

¹⁵⁴ Die viermal wiederholte Einleitung einer Handlung mit וַאֲנִי (5,11c.13a.19c.22a) verweist jeweils explizit auf die Zeit der geschilderten Ereignisse, die von der Perspektive des Liedes aus in der Vergangenheit liegt.

¹⁵⁵ Der Aufbruch zum Kampf, die Bewegung, ist der eigentlich wesentliche Akt, der Kampf selbst jedoch wird dann nicht mit Beteiligung der Stämme dargestellt.

Das Ziel wird hingegen nicht erwähnt, der Fokus liegt ganz auf der Dynamik des Aufbruchs und der Reaktion des Landes.¹⁵⁶ Der Blick auf das Kampfgeschehen (V 20–21) erweitert den Raum hin in kosmische Dimensionen, ohne dabei JHWH zu erwähnen. Die Assoziationen an die Chaosgewalten, die in der narrativen Darstellung im Kampf JHWHs bereits anklingen, werden im Lied gesteigert, und sie werden zu den alleinigen Akteuren.¹⁵⁷ Die Sterne und ihre Bahnen¹⁵⁸ werden in das Geschehen mit einbezogen, und der personifizierte Bach Kischon wird wie die zerstörerischen Chaoswasser geschildert. Hier klingt ein Raumkonzept an, das den Chaosmächten die Möglichkeit einräumt, in die geordnete Welt einzudringen. Sie können die ihnen gesetzte Grenze überschreiten. An dieser Stelle wird dies allerdings nicht als Bedrohung, sondern als Unterstützung dargestellt.

In der Szene zwischen Jaël und Sisera wird das Geschehen ganz auf die beiden Figuren reduziert. Ihre Körper allein bestimmen den Raum. Die Handlung spielt sich ausschließlich zwischen Jaël und Sisera ab, während der Raum um sie herum zurücktritt.¹⁵⁹ Zunächst stehen sich beide Figuren gegenüber, und der Blick richtet sich auf die Hand Jaëls und den Kopf Siseras (V 26), doch dann fällt Sisera zwischen den Beinen Jaëls zu Boden. So dominiert am Ende Jaël den Raum, der sich als ihr alleiniger Aktionsraum erweist.

Der letzte Raum, der am Ende neu eingeführt wird, ist ebenfalls ganz einer Figur zugeordnet, der Mutter Siseras. Sie wird in einem symbolischen Raum gezeigt, sie schaut hinter dem Gitter hervor. Explizit erwähnt wird allerdings nur die Grenze, während der Raum zu beiden Seiten des Gitters nicht beschrieben wird. Das Gitter trennt die Aktionsräume: Während die Mutter vom Aktionsraum jenseits des Gitters ausgeschlossen wird, ist umgekehrt auch der sichere Raum, den sie verkörpert, für Sisera unerreichbar geworden. Der Blick der Mutter verweist auf ein Raumkonzept, das für die Erzählung jedoch bereits irrelevant geworden ist, denn der Aktionsraum

¹⁵⁶ JHWH bricht von einem Land her auf, nicht vom Himmel (vgl. *Groß*, Richter, 309). Das setzt somit einen anderen Akzent als die Schilderung des Kampfgeschehens, in das die Sterne vom Himmel her involviert sind. Damit wird der Raum derer, die auf Seiten Israels kämpfen, aufgespannt: von Süden her JHWH, von Norden die Stämme und vom Himmel die Sterne.

¹⁵⁷ Weder JHWH noch die zuvor gelobten menschlichen Akteure werden in der Schilderung des Kampfgeschehens erwähnt.

¹⁵⁸ Anklänge an die himmlischen Heerscharen JHWHs und die Vorstellung, dass die Sterne im Auftrag JHWHs sich am Kampf beteiligen, liegen zwar nahe, werden aber nicht explizit zum Ausdruck gebracht. Vgl. *Groß*, Richter, 328.

¹⁵⁹ Der Hinweis auf das Zelt wird in V 24 zur Einordnung Jaëls verwendet – sie gehört zu den Frauen im Zelt –, aber es ist keine Ortsangabe für das geschilderte Geschehen.

ihrer Sohnes Sisera existiert nicht mehr. Die Fehleinschätzung der Mutter lässt den Wechsel der Vormachtstellung über den Raum noch einmal deutlich werden.

Für Debora und die Israeliten erweist sich der Sieg als eine erfolgreiche Verteidigung des eigenen Anspruchs auf das Land. Die drei Dimensionen des Raums, die räumliche Praxis, die Raumrepräsentation und der gelebte Raum, stimmen wieder überein.

2.4.2. Komplexe Frauenfiguren und einfache Krieger

Im Mittelpunkt der Erzählung stehen erneut die Führungsgestalten, sowohl auf Seiten der Israeliten als auch auf der Seite ihrer Gegner: Jabin und Sisera stehen Debora und Barak gegenüber. Die Welt der Figuren wird unterschiedlich ausführlich entfaltet. Während Debora mit einem hohen Anteil an direkten Reden präsent ist, gewährt die Erzählung nur einen sehr marginalen Einblick in die Welt Baraks jedoch keinen in die Überlegungen und Motivationen Jaëls.

Debora

Die Rolle Deboras als einziger Frau, Prophetin und Richterin lässt sich nicht streng dem Schema eines Richters zuordnen, vielmehr sind ihr Barak und Jaël als weitere Rettergestalten zur Seite gestellt.

Debora wird gleich zu Beginn (V 4) mit drei verschiedenen Facetten ihrer Rolle vorgestellt.¹⁶⁰ Die erste Komponente אִשָּׁה bezeichnet explizit das Frau-Sein Deboras.¹⁶¹ Die nächste Angabe nennt sie Prophetin (נְבִיאָה), gefolgt von einer familiären Einordnung als „Frau Lapidots“ (אִשָּׁת לִפִּידוֹת). Der Eigenname Lappidot, der nur an dieser Stelle vorkommt, sowie die Figur Lapidots, die innerhalb der Erzählung ebenfalls nur hier erscheint, wirft die Frage nach der Funktion dieser Angabe auf.¹⁶² Die familiäre Zuordnung zeigt Debora in einer gesellschaftlich anerkannten Rolle als verheiratete Frau, und zugleich eröffnet der Name Lappidot auf der Ebene des Wortspiels eine weitere Dimension ihrer Rolle, denn im Namen Lappidot klingt „Fackel“ (לִפִּיד) an. Auf assoziativer Ebene wird Debora damit als Frau der

¹⁶⁰ Welche der genannten Rollen Debora ursprünglich zukam bzw. in welcher Rolle Debora gezeigt wird, wird in der Exegese ganz unterschiedlich beantwortet. Vgl. Neef; Sieg Deboras, 40; Spronk, Deborah, 232.

¹⁶¹ Wollte man nur Prophetin ausdrücken, so würde נְבִיאָה ausreichen.

¹⁶² Eine ähnliche Einführung einer Prophetin findet sich bei Hulda. Sie wird als „Frau des Schallum“ vorgestellt (2 Kön 22,14).

Fackeln¹⁶³ bezeichnet, eine Frau, die in Brand steckt. Die letzte Beschreibung verweist schließlich darauf, dass Debora die Funktion einer Richterin (שפטה) ausübt. Die differenzierte Darstellung Deboras bietet einleitend bereits ein zusammenfassendes Bild dieser Figur.

Die weitere Erzählung zeigt Debora dementsprechend vorwiegend unter drei Aspekten: Als Richterin, als Prophetin und als Retterin.

Die Richterin

Der Aspekt der Richterin klingt vor allem in der einführenden Beschreibung (V 4–5) an. Debora wird mit einem festen Amtssitz vorgestellt (V 5a), an dem sie wie sonst ein Herrscher ihr Amt ausübt,¹⁶⁴ und es wird explizit darauf hingewiesen, dass die Söhne Israels¹⁶⁵ zu Debora hinaufziehen (5b).¹⁶⁶ Debora wird somit in den V 4–5 als aktive Richterin dargestellt, die „in dieser Zeit“ (V 4), d. h. in der Zeit der Bedrückung durch Jabin, ihr Amt ausübt. Ihre Beschreibung in V 5 macht darüber hinaus deutlich, dass sie eine anerkannte Richterin in Israel ist, deren Rat regelmäßig eingeholt wird.¹⁶⁷ Wenn Debora an dieser Stelle explizit als Richterin eingeführt wird, so wird deutlich, dass sie als Führergestalt auftritt und damit auch als eine Garantin für Recht und Gerechtigkeit in ihrer Zeit präsent ist.

¹⁶³ Nur hier findet sich לִפִּיר in der Form fem. plur. Das könnte ein Hinweis auf die fiktive Konstruktion des Eigennamens an dieser Stelle sein.

¹⁶⁴ Vgl. zu dieser Vorstellung z. B. Saul, der in Gibeon unter einer Tamariske (אֶשֶׁל) sitzend geschildert wird (1 Sam 22,6). Auch hier scheint es sich um einen Versammlungsort zu handeln. In 1 Sam 14,2 sitzt Saul am Rand von Gibeon unter einem Granatapfelbaum (רִמּוֹן), ebenfalls ein Ort, von dem aus er das Geschehen als Kriegsherr kontrolliert. Sonst wird das Sitzen unter Bäumen vor allem als temporärer Aufenthaltsort oder Rastplatz erwähnt.

¹⁶⁵ Dies ist in der Einleitung die dritte Handlung, die von den Söhnen Israels berichtet wird (1a: „sie taten weiter Böses“, 3a: „sie schrien zu JHWH“). In diesen verschiedenen Handlungen wird eine Entwicklung und Veränderung angedeutet. Vgl. Wolde, Deborah, 287.

¹⁶⁶ Die Formulierung mit לְמִשְׁפָּט weist auf eine Vorstellung der richterlichen Tätigkeit, „die vor allem im Bereich der Rechtsprechung liegt und eine permanente Tätigkeit voraussetzt.“ Becker, Richterzeit, 129.

¹⁶⁷ Die explizite Erwähnung der judikativen Aufgabe findet sich bei den anderen Richterfiguren meist nur in den Zusammenfassungen am Ende ihres Wirkens (Vgl. Ri 12,7; 15,20; 16,31); bei den sogenannten Kleinen Richtern wird diese Funktion ebenfalls explizit erwähnt (Ri 10,2,3; 12,8,9.11.13,14). Betrachtet man die Rechtsprechung in einem größeren biblischen Kontext, so wird deutlich, dass dies zu den wesentlichen Aufgaben von Führungsgestalten zählt. Es ist sogar ein Kennzeichen einer guten Führungspersönlichkeit, dass sie für Recht und Gerechtigkeit zu sorgen weiß. Von Mose (Ex 18,13) über Samuel (1 Sam 7,16), den Königen (vgl. beispielsweise 1 Sam 8,5,6.20; 2 Sam 15,2,4; 1 Kön 3,9,28; Spr 29,14) bis hin zur Messias- und Gottesvorstellung (so z. B. Jes 11,11; 33,22; Ez 5,10; 11,9–11; 18,30; 20,35–36; 24,14; 33,20; Ps 7,9,12; 9,17; 43,1; 75,8; 82,8; 103,6) ist Recht zu sprechen ein wichtiges Element der Führungstätigkeit.

Die Prophetin

Das hervorstechendste Merkmal Deboras ist ihre Initiative. Sie ist in der Lage, die jeweilige Situation richtig einzuschätzen und angemessene Reaktionen zu initiieren. Das lässt sie zum einen als Retterin erscheinen, zum anderen aber ebenso als Prophetin, da sie ihre Aufforderungen mehrfach an ein Wort Gottes zurückbindet.

Debora beginnt ihre erste Rede an Barak mit einer rhetorischen Frage (6d): „Hat nicht befohlen, JHWH, der Gott Israels?“ Mit diesem Redeauftritt verweist Debora nicht nur auf ein göttliches Wort,¹⁶⁸ sondern sie signalisiert zugleich, dass der göttliche Auftrag dringend ausgeführt werden muss.¹⁶⁹ Den Inhalt der Aufforderung formuliert Debora im Folgenden als Zitat der Gottesrede. Allerdings ist von dieser Weisung nur in den Worten Deboras die Rede; wann sie ergangen ist, wird nicht erzählt. Die Darstellung zeigt Debora vielmehr als die zur Interpretation der gegebene Situation Befähigte, die um den Auftrag weiß und auch um seine mögliche Umsetzung in die Tat. Deboras Wissen (K-Welt) wird so in direktem Kontakt zu JHWH vorgestellt. Dies wird durch die davon abweichende Perspektive der Erzählstimme verstärkt. In der Darstellung Deboras (V 7) ist es JHWH, der Sisera an den bereits ausgewählten Kampfplatz führen wird, in V 13 berichtet die Erzählstimme, dass Sisera seine Truppen dorthin führt. Für die LeserInnen entsteht so der Eindruck, dass sich Deboras Worte bestätigen. Die Initiativen Deboras (I-Welt) gehen parallel zu diesem Wissen und in der prophetischen Rolle damit parallel zur den Plänen JHWHs, die zugleich die verbindlichen Ordnungen (O-Welt) bestimmen. Dass die Ausführung von JHWHs Auftrag für Debora selbst oberste Priorität hat, wird auch in ihrer Reaktion auf Baraks Zweifel deutlich. Sie stellt unmissverständlich klar, dass die Erfüllung des göttlichen Auftrags eine angemessene Handlung ist, die jedoch nicht der Erfüllung eigener Wünsche und Ambitionen dient. Erstmals klingt in diesen Worten eine kritische Reflexion der Rolle des Retters und Helden an. Eingeleitet mit כִּי אַפֶּסֶת (nichtsdestotrotz) erläutert Debora ein weiteres Detail des verheißenen Sieges. Gott wird zwar Sisera und sein Heer in die Hand Baraks geben (V 7), aber Barak wird nicht die Ehre zuteil werden, Sisera

¹⁶⁸ Für die LeserInnen ist diese Eröffnung allerdings überraschend, da bislang weder von einer göttlichen Rede, noch von einer Kommunikation zwischen Gott und Debora berichtet wurde.

¹⁶⁹ Die rhetorische Frage legt den Schwerpunkt auf das Verb „befehlen“ (צִוָּה). Vgl. *Disse*, Informationsstruktur, 386.

selbst zu überwältigen (V 9).¹⁷⁰ Die Einschränkung der erreichbaren Ehre ist nicht notwendigerweise eine Bestrafung Baraks dafür, dass er den Auftrag nicht allein ausführen will und auf Deboras Mitgehen insistiert.¹⁷¹ Vielmehr hebt diese Einschränkung hervor, dass es bei der Ausführung des göttlichen Auftrags nicht um eine persönliche Heldentat geht, noch lässt sich Ruhm und Ehre gewinnen. Durch die Betonung dieses Umstandes stellt Debora klar, dass Barak mit diesem Auftrag keine eigenen Ambitionen verfolgen kann, sondern nur einen göttlichen Plan ausführt.¹⁷² Der Hinweis darauf, dass nicht Barak, sondern eine Frau den Feind überwältigen wird, hebt dies noch deutlicher hervor. Barak soll einen Kampf führen, den nicht er entscheiden wird.¹⁷³ Wer die angesprochene Frau ist, in deren Hand JHWH den feindlichen Feldherrn ausliefern wird, das wird nicht erwähnt. Die Rede Deboras beschränkt sich an dieser Stelle auf eine Andeutung und eröffnet damit einen Spannungsbogen.¹⁷⁴ Deboras Antwort zeigt, dass sie die Situation überblickt und aus diesem Wissen (K-Welt) heraus in der Lage ist zu argumentieren und Entscheidungen zu treffen (I-Welt).

Später ergreift Debora noch einmal das Wort und deutet für Barak die Situation (V 14). Nun hebt sie hervor, dass die Schlacht aus göttlicher Perspektive bereits entschieden ist; dies zu bestätigen ist alles, was Barak noch zu tun bleibt. Die abschließende rhetorische Frage akzentuiert dies weiter. Der Fokus dieser Formulierung liegt auf JHWH und betont so, dass dieser

¹⁷⁰ Nur hier wird davon gesprochen, dass JHWH einen Widersacher verkauft (מכר). An allen anderen Stellen im Richterbuch verkauft Gott das Volk in die Hand der Feinde; vgl. Ri 2,14; 3,8; 4,2; 10,7.

¹⁷¹ Auch Moore verweist darauf, dass die Interpretation dieser einschränkenden Erläuterung als Rüge nicht notwendig ist und vom Kontext her, der keine Missbilligung zum Ausdruck bringt, nicht unterstützt wird. Vgl. *Moore*, Judges, 117.

¹⁷² Ähnliche Aussagen finden sich auch an anderen Stellen im Richterbuch. So betont beispielsweise die Gideon-Erzählung, dass es nicht um menschliche Ehre geht, sondern alle Ehre Gott gebührt. (Vgl. *Kooij*, Views, 140.) In umgekehrter Form greift auch die Erzählung von Jiftach dieses Thema auf. Jiftach erfüllt die an ihn herangetragene Aufgabe des Heerführers nur deshalb, weil ihm gleichzeitig eine Führungsposition versprochen wird (Ri 11,9–11).

¹⁷³ Die Tat Jaëls wird sowohl Sisera als auch Barak beschämen. „Sisera is shamed by Jaël in the desertion of his battalion and his cowardly retreat to a woman's tent. Barak is shamed by Jaël, when he confronts his impotence in the form of Sisera's body, killed by the hands of a woman, and not by his own.“ *Yee*, Hand of a woman, 115.

¹⁷⁴ Diese Art der Verteilung des Wissens, bei der nur eine Figur über das entsprechende Wissen verfügt, ist typisch für ein Rätsel. Amit argumentiert an dieser Stelle, dass die LeserInnen damit aufgefordert werden, über die Identität des/der Retters/in nachzudenken. Sie weist darauf hin, dass die Erzählung um das Rätsel, wer der eigentliche Retter sei, aufgebaut ist. Nach verschiedenen menschlichen Anwärtern bleibt am Ende nur die Einsicht, dass Gott diese Rolle zukommt. Vgl. *Amit*, Judges, 215–219.

eigentliche Feldherr ist. Dabei ist es erneut nur Debora, der dieser Sachverhalt unmittelbar einsichtig ist,¹⁷⁵ und die in der Folge einen göttlichen Plan in die Tat umsetzt.

Debora erweist sich als das Verbindungsglied zwischen Gott und der Situation ihrer Zeit. Sie weiß um eine göttliche Botschaft, und sie ist in der Lage, diese umzusetzen, indem sie einen geeigneten Mann dafür beruft und ihm beisteht. Debora wird so als Prophetin und als eine Frau des Wortes vorgestellt.¹⁷⁶

Die Retterin

Eng mit der Rolle der Prophetin ist die Rolle der Retterin verknüpft. Sie trifft die notwendigen Entscheidungen und spornt zu entsprechenden Handlungen an. Debora leitet die Rettung in die Wege, auch wenn sie nicht als militärische Führerin in Erscheinung tritt.¹⁷⁷ Auf der assoziativen Ebene des Wortspiels bedeutet ברק Blitz. Blitze gehören in der biblischen Vorstellungs- und Bildwelt zu den Waffen einer Gottheit.¹⁷⁸ Auf der Ebene der Anspielungen wird mit dem Herbeirufen von ברק die Vorstellung eines göttlichen Eingreifens erweckt.¹⁷⁹

Am Ende der Kampfvorbereitungen ist es wiederum Debora, die den Beginn der Schlacht initiiert (V 14). Erneut wendet sie sich an Barak und fordert ihn auf, sich zu erheben (קום).¹⁸⁰ Der Fokus der Darstellung liegt ganz auf Debora, die einen göttlichen Plan in die Tat umsetzt und dazu an der Stelle Gottes agiert. Die assoziativen Parallelen zwischen Deboras Handeln und göttlichem Handeln schaffen sowohl Anklänge an die Bilder von JHWH als auch an die Vorstellung der kämpferischen Göttin Anat, die Krieger beruft und Kämpfe initiiert. Die Bedeutung und Macht Deboras wird mit diesen

¹⁷⁵ Die beiden rhetorischen Fragen bilden einen Rahmen für die Rede Deboras und unterstreichen damit noch einmal mehr, dass für die Prophetin Debora Gottes Absicht offensichtlich ist.

¹⁷⁶ „She lives up to her name ‚Deborah‘, which has a certain similarity with דבר.“ *Wolde, Deborah*, 288.

¹⁷⁷ „[...] it is Deborah in Judg 5:12 who is commanded by Yahweh to stand forth and sound the war leader's cry of reveille that summons Israel's troops into battle; Barak seems merely a recipient of this call.“ *Ackerman, Deborah*, 77.

¹⁷⁸ So beispielsweise Ps 18,15; 2Sam 22,15; Ps 144,6; Gewitter 1Sam 7,10. Vgl. *Keel, Welt*, 196–197.

¹⁷⁹ Zugleich zeigt sich in dem Verhältnis zwischen Debora und Barak eine weitere Parallele der Rolle Deboras zu der Anats. Wie Debora Barak als Krieger einsetzt, so beauftragt Anat Yatpan. Vgl. *Craigie, Deborah*, 380.

¹⁸⁰ Debora formuliert ihre Aufforderung mit קום und verwendet damit das im Richterschema wiederholt verwendete Verb für die Einsetzung eines Richters, die sonst stets von Gott her erfolgt.

anklingenden Bildern noch weiter gesteigert.¹⁸¹ Auf diese Weise entsteht das Bild einer selbstständigen Retter- und Führerpersönlichkeit.¹⁸²

Deboras Lied

Eine Besonderheit in der Darstellung Deboras besteht auch darin, dass ihre Perspektive zu den Ereignissen ausführlich in einem Siegeslied wiedergegeben wird. Dabei wird das gesamte Lied zu einer Aufforderung. Debora entfaltet die Ereignisse der Vergangenheit für ihre ZuhörerInnen. Sie stellt das Geschehene nicht neutral vor, sondern bewertet es und fordert dazu auf, der Perspektive ihrer Darstellung zu folgen. Weitaus stärker als in der Erzählung werden im Lied die Ereignisse mit den Intentionen (I-Welt) und Wertvorstellungen (M-Welt) Deboras verknüpft.

Pointiert steht Deboras Eingreifen am Beginn der Lieder. Formuliert mit dem Verb קָוָה, verbindet 7c die aussichtslose Lage mit Deboras Initiative.¹⁸³ Debora zeigt sich als Wendepunkt der Situation, denn mit ihrem Auftreten wird Zukunft möglich. In Bildern, welche die Aktivität Gottes, die lähmenden Inaktivität des Landes und seiner Bewohner sowie die Initiative Deboras einander gegenüberstellen, wird Debora parallel zu JHWH dargestellt. So wie Gott auf kosmologischer Ebene Dinge in Bewegung setzt, so bewegt Debora ihr Volk. Ähnlich wie bereits in Ri 4 stellt sich Debora als diejenige dar, die Ereignisse initiiert setzt,¹⁸⁴ ohne dass hier jedoch auf ein Wort JHWHs verwiesen wird.

¹⁸¹ Im Kontext biblischer Texte ist eine Frau als Heerführerin unbekannt. Von Frauen wird in biblischen Texten zwar berichtet, dass sie in einzelnen Aktionen retten und dabei durchaus Gewalt benutzen (vgl. Jaël Ri 4,21; 5,26–27, die namenlose Frau in Tebez Ri 9,53 oder Jdt 13,7–9), aber sie werden nicht als Heerführerinnen dargestellt. „As in most cultures, warriorhood in Israel is commonly regarded as a male activity, theologically verified in Yahweh as the warrior God.“ (*Yee, Hand of a woman*, 110.) Ganz fern liegt die Vorstellung einer weiblichen Kriegerin jedoch auch nicht. Vor allem in den Bildern der kriegerischen Göttinnen wie Ishtar oder Anat sind Rollenmodelle vorhanden. So entspricht beispielsweise besonders die Rolle Deboras als Anführerin und Initiatorin der Rolle Anats. Die verschiedenen Anklänge lassen möglicherweise die Figur der Göttin hinter Debora noch erahnen, allerdings erscheint sie als depotenzierte Göttin, die ganz JHWH untergeordnet ist. Als solche hebt sie umgekehrt die Macht JHWHs noch deutlicher hervor. Für eine ausführliche Beschreibung der Parallelen zwischen Debora und Anat vgl. *Craigie, Deborah*, 375–381.

¹⁸² „Debora hat Vorbildcharakter, ihr Aufstehen steht paradigmatisch für Engagement und Aktivität, die das scheinbar ausweglose Elend überwindet und Veränderung schafft.“ *Becker-Spörl, Debora*, 327.

¹⁸³ Auch in Ri 4,9 und 5,12 wird Deboras Initiative mit קָוָה formuliert. קָוָה wird auch Ri 10,1,3 verwendet, um die Aktion eines Richters zu beschreiben. Ebenso erhebt (קָוָה Hifil) Gott Richter vgl. Ri 2,16; 3,9,15.

¹⁸⁴ Diese Darstellung fordert die HörerInnen dazu auf, ihre eigenen Zeitumstände und vor allem ihr eigenes Verhalten mit dem Deboras zu vergleichen. Vgl. *Becker-Spörl, Debora*, 327.

Debora selbst bezeichnet ihre Rolle als die einer Mutter (V 7), sie nennt sich **אם בישראל**,¹⁸⁵ ohne das jedoch weiter zu entfalten.¹⁸⁶ Dieses neue Bild kann als eine Zusammenfassung und zugleich als eine Erweiterung bisheriger Rollenbilder gelesen werden. Die vielfältigen Aspekte, die sich mit der Mutterrolle verbinden, lassen Debora als Führungsgestalt erscheinen, die ebenso einen Anfang ermöglicht, die nährt, schützt und ermutigt. Auf das Volk übertragen ist eine Mutter in Israel „one who brings liberation from oppression, provides protection, and ensures the well-being and security of her people“¹⁸⁷. Als Mutter ist Debora nicht nur für das unmittelbare Überleben des Volkes in einer Krisensituation zuständig, sondern darüber hinaus auch für sein dauerhaftes Leben im Land.¹⁸⁸ Wenn die Initiative Deboras mit dieser Rollenbezeichnung ergänzt wird, so wird Debora darin noch deutlicher als Vorbild herausgestellt.

Wie sehr das Eingreifen Deboras gebraucht wird, wird im Zitat eines an Debora gerichteten Aufrufs zum Handeln (V 12), besonders deutlich.¹⁸⁹ Sie wird aufgefordert,¹⁹⁰ aufzuwachen **עורי** (12a–b), und ein Lied zu sagen **דברי־שיר** (12e). Der Fokus liegt dabei auf der letzten Aufforderung, die Worte eines Liedes anzustimmen. Das Wortspiel zwischen **דברי** und **דבורה** unterstreicht die Rolle Deboras als Kündlerin.¹⁹¹ Die von ihr erhofften Worte sind mehr als ein Siegeslied, sie sind eine Deutung erfahrener Geschichte. Die Aufgabe, ein Lied zu sagen, heißt Gottes Vergangenheit so deuten zu können, dass sie für die Gegenwart Sinn macht und Handlungsspielräume eröffnet. Gottes mächtige Taten in der Vergangenheit zu erkennen, hat einen unmittelba-

¹⁸⁵ Die Bezeichnung Mutter wird Debora zugesprochen, obwohl Ri 4–5 nichts über eine biologische Mutterrolle erzählen. Die Bezeichnung scheint hier, ähnlich wie die metaphorische Bezeichnung **אם בישראל** für eine Stadt in 2Sam 20,19, eine wichtige und angesehene Bezeichnung einer Rolle zu sein.

¹⁸⁶ Die Mutterrolle wird am Ende des Liedes in der Darstellung der Mutter Siseras (V 28–30) noch einmal aufgegriffen. Diesem negativ gezeichneten Bild ist die positive Erwähnung Deboras als Mutter (V 7) gegenübergestellt (vgl. *Brenner*, Triangel, 102). Auch im Bild Jaëls, die die Sisera Milch zu trinken gibt, wird auf die Mutterrolle angespielt.

¹⁸⁷ *Exum*, Mother, 85.

¹⁸⁸ *Asen*, Deborah, 529. Ähnlich versteht dies auch *Weiser*, Deboralied, 77.

¹⁸⁹ Mit ähnlichen Ausdrücken flehen auch die BeterInnen der Psalmen zu Gott; vgl. z. B. Ps 7,7; 35,23.

¹⁹⁰ Eine Reihe von Imperativen hebt die Dringlichkeit der Aufforderung hervor.

¹⁹¹ Die Formulierung „ein Lied zu singen“ mit dem Verb **דבר** anstatt **שיר** findet sich nur hier. Mit dem Nomen **דבר־שיר** findet sich in Ps 137,3 die Formulierung **שיר**, und die folgenden Verse beschreiben, dass eine freudige Erinnerung an Jerusalem den BeterInnen im Exil nicht möglich ist. Die „Worte des Liedes“ oder „ein Lied zu sagen“ scheinen den Schwerpunkt auf die reflektierende Tätigkeit des Erinnerns und den Ausdruck dieser Erinnerung zu legen.

ren Bezug zur Gegenwart, indem es ermöglicht, Mut für die Gegenwart zu schöpfen. Debora wird dazu aufgefordert, diese interpretierende Transferleistung zu vollbringen und so Zuversicht für die Gegenwart herzustellen.

Im Siegeslied stellt Debora ihre Führungsfunktion noch stärker in den Mittelpunkt. Deboras Initiative (I-Welt) zeigt eine Führungspersönlichkeit, die ganz Israel in Verbindung mit JHWH im Blick hat. Sie ist es, die Israel aufweckt und anführt, die Lob und Tadel ausspricht. Ihr Wissen (K-Welt) und ebenso die Richtlinien ihres Handelns (M-Welt) werden für ihre Zeit als verbindlich dargestellt.

Barak

Barak wird von der Erzählstimme mit einer kurzen genealogischen Information vorgestellt (4,6), im Unterschied zu Debora wird diese Figur jedoch nicht entfaltet. Die Rolle Baraks besteht ausschließlich darin, die Anordnungen Deboras auszuführen und damit ihre Führungsrolle weiter hervorzuheben. Seine eigene Perspektive tritt ganz hinter diese Rolle zurück. Nur einmal ergreift Barak kurz das Wort (4,8). Seine Antwort auf Deboras Aufforderung zeigt ihn als jemanden, der gewillt ist, die ihm zugedachte Aufgabe zu erfüllen, der allerdings auch Bedingungen dafür stellt. Barak besteht auf der Anwesenheit Deboras und ist nicht bereit, auf ihre Führung zu verzichten.¹⁹²

Die Schilderung der Kampfvorbereitung, des Kampfes und der Verfolgung gewähren keinen Einblick in die Figurenwelt Baraks. Erst am Ende, als er plötzlich als Verfolger Siseras beim Zelt der Jaël auftaucht, wird, eingeleitet mit וַהֲנֶה, seine Perspektive wiedergegeben (V 22). Mit seiner Wahrnehmung wird die Tatsache, dass Sisera tot ist, bestätigt. Welche Schlussfolgerung Barak aus dieser Erkenntnis zieht, wird hingegen nicht erwähnt.¹⁹³

Jabin und Sisera

Die Gegner Israels werden anhand zweier Personen geschildert: Jabin, der König Kanaans, und sein Feldherr Sisera.¹⁹⁴ Die Erwähnung König Jabins

¹⁹² Die Aufforderung bzw. Zusicherung „mitzugehen“ betont an verschiedenen Stellen die Führungsrolle dessen, der mitgeht. Zum Beispiel Dtn 20,4; 31,6 – Gott geht mit; Ri 11,8 – Jiftach wird gebeten mitzugehen.

¹⁹³ Der Verweis auf die Worte Deboras (9c–d) ist offensichtlich. Hier nun bestätigt Baraks Perspektive diese Ankündigung.

¹⁹⁴ Jabin, der im Buch Josua als König von Hazor vorgestellt wird (Jos 11,1–11), wird in dieser

dient vor allem dazu, das Ausmaß der Bedrängnis und am Ende dann die Größe des Sieges zu betonen. Im Unterschied dazu erscheint Sisera, der Feldherr Jabins, als der eigentliche Gegner der Israeliten, den es zu überwinden gilt. Während der Feldherr Sisera im ersten Teil der Erzählung auf diese Rolle des Feindes beschränkt bleibt, wird er kurz vor seinem Ende als Person in den Blick genommen. Sisera, seiner Streitkräfte beraubt, wird als ein Mann dargestellt, der die von einer Frau angebotene Hilfe ohne Zögern annimmt (V 18). In der Szene mit Jaël kommt Sisera mit mehreren Bitten zu Wort, die einen kleinen Einblick in seine Pläne (I-Welt) bieten. Seine erste Bitte um einen Schluck Wasser ist überaus höflich formuliert (V 19). Dass er die Verantwortung und Initiative nicht zur Gänze an Jaël abgeben möchte, davon zeugt seine zweite Bitte (V 20), in der er die Frau bittet, am Eingang Wache zu halten und eventuelle Verfolger abzuweisen. Seine Einschätzung der Lage und sein vorausschauendes Planen lassen auch Rückschlüsse auf seinen Wissenstand (K-Welt) zu. Dass er dabei die eigentliche tödliche Gefahr übersieht, ist zunächst weder Sisera noch den LeserInnen klar. Erst im Rückblick wird erkennbar, dass Sisera mit seiner Anweisung, mit welchen Worten Jaël auf einen möglichen Verfolger reagieren soll, sein Schicksal bereits vorwegnimmt – wenn ein Verfolger beim Zelt ankommt, dann gibt es bereits keinen Mann mehr (V 20).

Dadurch, dass der Einblick in die Figurenperspektive erst am Ende erfolgt, als Sisera seine Lage gänzlich falsch einschätzt, wird die Schwäche und Verwundbarkeit des großen und überlegenen Gegners besonders hervorgehoben. Zugleich wird er auch mit Debora kontrastiert, deren Einschätzung und Anweisungen stets als zutreffend dargestellt werden.

Im Lied Deboras konzentriert sich die Rolle der Feinde ganz auf Sisera,¹⁹⁵ er ist der entscheidende Gegner. Gegen ihn kämpfen die Sterne (5,20), und sein Schicksal bestimmt den letzten Teil des Liedes. Ähnlich radikal wie die Erzählung schildert auch das Lied sein Ende (5,27). Sisera, der tot zwischen den Beinen Jaëls zusammenbricht, kehrt bildhaft an den Anfang des Lebens zurück. Allerdings nicht um geboren zu werden, vielmehr erscheint er als Totgeburt¹⁹⁶ und hat damit nie existiert.¹⁹⁷ Entsprechend

Erzählung zum König von Kanaan (מלך כנען) und damit in seiner Bedeutung noch gesteigert. Auf diese Weise wird die Erinnerung an einen großen und wichtigen König als literarischer Topos aufgenommen. Vgl. *Scherer*, Überlieferungen, 92.

¹⁹⁵ Jabin wird nicht erwähnt, V 19 erwähnt nur summarisch die Könige Kanaans (מלכי כנען).

¹⁹⁶ Nur Ri 5,27 und Dtn 28,57 wird die Formulierung בין רגליה mit ePP 3.f.sg. verwendet, wobei Dtn explizit von der Nachgeburt (שליה) spricht, die zwischen den Beinen hervor kommt.

¹⁹⁷ *Bal*, *Murder*, 131.

kommt seine Perspektive im Lied nicht vor, er existiert nur in der Darstellung Deboras und in der Vorstellung seiner Mutter.

Jaël

Jaël ist neben Debora die zweite Heldin, die den endgültigen Sieg über Sisera erringt. Ähnlich wie Debora wird auch sie als eine Frau gezeigt, die in der Lage ist, die Situation einzuschätzen, die weiß, was zu tun ist, und die dies entsprechend umzusetzen kann. Anders als Debora delegiert Jaël die Aufgabe nicht, sondern handelt mit eigener Hand. Ein Einblick in ihre Welt wird allerdings nicht entfaltet, sondern ist nur indirekt an ihren Handlungen erkennbar.

Das Zusammentreffen zwischen Jaël und Sisera erfolgt nicht zufällig, sondern auf die Initiative Jaëls hin. Sie geht hinaus, um ihn zu treffen, und lädt ihn in ihr Zelt ein.¹⁹⁸ Die Einladung formuliert Jaël ausgesprochen höflich. Sie beginnt mit der Anrede „mein Herr“ (אֲדֹנִי) und fordert ihn zweimal auf, zu ihr hin vom Weg abzuweichen (סֹרֵר).¹⁹⁹ Diese Formulierung weckt Assoziationen zu den Verlockungen der fremden Frau im Sprüchebuch. Auch sie lädt ein, und die (jungen, unerfahrenen) Männer sind versucht, ihretwegen vom Weg abzuweichen (vgl. Spr 5,1–10; 9,2–5,14–18). Diese mitschwingende zweite Stimme evoziert bereits eine Vorahnung des bevorstehenden Verderbens. Sie fügt eigens noch „fürchte dich nicht“ (אֵל-חֵירָא) an und suggeriert damit, dass sie Schutz anbietet. Als Frau Hebers, der in Frieden mit dem König von Kanaan lebt (V 17), ist diese Geste glaubwürdig. Das Motiv für ihre im Folgenden geschilderte Handlung bleibt hingegen unklar.²⁰⁰

¹⁹⁸ Diese Einladung durch Jaël allein (4,18) entspricht nicht dem erwarteten Verhalten zwischen Gast und Gastgeber. Vgl. *Matthews*, Hospitality, 13–21.

¹⁹⁹ Die zweimalige Aufforderung סֹרֵר ist zugleich ein Wortspiel mit dem Namen Sisera. Vgl. *Wolde*, Deborah, 292.

²⁰⁰ Jaël hat keine Beziehungen zu Israel, sie erhält keinen Auftrag, noch erfahren wir, dass sie von Gott zu dieser Tat ermächtigt wird. Ebensowenig wird davon erzählt, dass ihr oder ihrer Familie durch ihr Handeln Vorteile erwachsen. Die Erwähnungen der Keniter im Buch Ex und Num weisen allerdings darauf hin, dass das Verhältnis zwischen den Kenitern und Israel zwar wechselhaft, aber nicht grundsätzlich feindlich ist (vgl. *Schloen*, Caravans, 31–32). Die Keniter werden bereits in Ri 1,16 zusammen mit dem Stamm Juda erwähnt. Mit ihrer Einführung als „Söhne des Hobab, des Schwiegervaters des Mose“ (4,11), wird bereits auf eine mögliche Rolle als Verbündete hingewiesen. In Ex 2,16; 18,1; und Num 10,29 wird der Schwiegervater des Mose als Midianiter bezeichnet. Die Keniter tauchen auch in der Saulerzählung auf, in 1Sam 15,6 ist Saul den Kenitern gegenüber nicht feindlich eingestellt und warnt sie vor seinem Angriff auf die Amalekiter (vgl. *Giercke-Ungermann*, Saul, 192–197).

Erst in der Begegnung mit Barak zeigt Jaël, dass sie auf der Seite Israels steht und die Ermordung Sisereas in diesem Kontext zu verstehen ist. Sie präsentiert Barak den Mann, den er sucht.²⁰¹ Während von Barak in V 22 noch gesagt wird, dass er Sisera verfolgt (רדף), modifiziert Jaël das in ihrer Rede zu „suchen“ (בקש). Aus ihrer Perspektive ist klar, dass Sisera nicht mehr verfolgt werden muss. Die kurze Rede an Barak gewährt einen kleinen Einblick in Jaëls Wissenstand (K-Welt) und zeigt, dass sie informiert ist.

Im Siegeslied Deboras wird Jaël ebenso ausführlich geschildert und zugleich bewertet. Ihre Darstellung beginnt mit einem Lobpreis, der sie unter den Frauen besonders hervorhebt (V 24). Im Mittelpunkt steht die mutige Überwältigung Siseras durch Jaël. Dabei werden alle ihre Handlungen im Vergleich zur Erzählung gesteigert, sowohl die Großzügigkeit ihrer anfänglichen Gastfreundschaft als auch die Tötung Siseras. So lässt Jaël Sisera anstelle von Milch Rahm trinken, aus dem Milchslauch wird eine kostbare Schale. Die Überwältigung selbst wird im Anschluss daran als eine Auseinandersetzung auf Augenhöhe geschildert. Jaël nutzt nicht die Hilflosigkeit des schlafenden Feldherrn, vielmehr schlägt sie zu, als Sisera vor ihr steht. Als Sisera zwischen ihren Füßen zusammenbricht, werden noch einmal Anklänge an die Mutterrolle Jaëls deutlich, sie gebiert den toten Sisera. Die Perspektive in Deboras Lied bleibt ganz beim Lobpreis der Jaël, ihre Initiative, ihre Großzügigkeit, ihr Mut und ihre Stärke werden besungen. Sie erscheint als die gefährliche fremde Frau, die jedoch zugunsten Israels handelt. Einen Einblick in die Gedankenwelt und Motivation Jaëls erlaubt jedoch auch das Lied nicht.

JHWH

JHWH ist in dieser Erzählung meist indirekt, vor allem in den Reden Deboras, präsent.²⁰² Sie schildert JHWH als denjenigen, der die Ereignisse lenkt und bestimmt, und sie bezieht ihre Initiativen auf JHWH und seine Anweisungen. Diese Darstellung setzt sich auch im Lied weiter fort. Debora führt JHWH in einer Theophanieschilderung ein und verweist auf ihn als die entscheidende Instanz. Damit wird JHWH als ein wichtiger Bestandteil der

²⁰¹ Jaël formuliert ihre Aufforderung an Barak mit הלך (V 22), nicht mit בוא wie bei der Begegnung mit Sisera. Diese Wortwahl erinnert an Deboras Rede an Barak (V 6e). Jaël zeigt sich so bereits am Beginn ihrer Rede im Verhältnis zu Barak als die überlegene Gesprächspartnerin. Vgl. *Wolde, Deborah*, 291.

²⁰² Die einzige von Gott erzählte Handlung findet sich im Kampfgeschehen, Gott verwirrt die Feinde und erweist sich so als der eigentlich überlegene Kriegsherr und Sieger.

Textwelt, der insbesondere ihre Ordnungsvorstellungen (O-Welt) garantiert und festsetzt, aber dennoch ist JHWH nur vermittelt gegenwärtig, ein direkter Einblick in seine Figurenperspektive wird nicht gewährt.

Mutter Siseras

Das Siegeslied lässt in der Gedankenwelt von Siseras Mutter ganz am Ende noch einmal eine Gegenwelt zu den besungenen Ereignissen entstehen. Wie die Perspektive aussehen könnte, wenn Sisera siegreich gewesen wäre, das zeigt die im Lied der Debora erwähnte Perspektive der Mutter. Während sie als Wartende dargestellt wird, die um die Rückkehr ihres Sohnes bangt (5,28), wird ein Einblick in ihre Gedankenwelt gewährt (V 28–30). In ihrer Vorstellung entwirft sie ein erhofftes Szenarium (W-Welt), das auf ihrer Erfahrung (K-Welt) beruht und davon ausgeht, dass Sisera, nach allen bekannten Voraussetzungen, erfolgreich ist. So tröstet sie sich mit Vorstellungen, die zu diesem Bild passen. Sie sieht ihren Sohn als überlegenen Sieger, der die Frauen der Besiegten²⁰³ und materielle Beute verteilt (V 30). Durch diesen Einblick wird noch einmal Spannung aufgebaut. Für die LeserInnen eröffnet sich im Nachhinein ein bedrohlicher Blick darauf, wie das Schicksal Israels ausgesehen hätte, wäre Sisera erfolgreich gewesen, und deutet eine erschreckende Gegenwelt an.²⁰⁴ In der Sicht der Mutter sind dies vertraute Vorstellungen, aber für die LeserInnen ist es bereits klar, dass sich diese Welt nicht realisiert hat und somit eine Phantasiewelt bleibt.

2.4.3. Debora und die Welt der Richter

Die Erzählung von Debora tritt stärker als die vorangegangenen Erzählungen in einen Dialog mit den Rahmenelementen. Bereits in den ersten drei Versen werden die bekannten Themen nicht nur eingeführt, sondern dabei modifiziert. Die Einbettung Deboras in das Richterschema wirft vor allem zwei Fragen auf: Die Bewertung der Zeit und die Rolle der Richterin. Im Anschluss an die einleitende Schilderung der Situation wird Debora als eine Person eingeführt, die nicht erst zur Richterin berufen wird, sondern bereits

²⁰³ Diese Vorstellung ist der zuvor besungenen Begegnung zwischen Sisera und Jaël genau entgegengesetzt. Der Sohn wurde selbst zum Opfer einer Frau, anstatt Frauen als Beute zu verteilen.

²⁰⁴ Dabei spiegeln die Wort der Mutter eine männliche Perspektive (*Fewell; Gunn, Controlling perspectives*, 406–407.) Die eroberten Frauen werden zur Beute (שלל) und zu (Mutter)Leibern (רחם) reduziert. Dieses Bild ist einzigartig, weder wird רחם sonst als pars pro toto für Frauen verwendet, noch findet es sich im Kontext von Vergewaltigung.

als Führungsperson – als Richterin und Prophetin – wirkt (V 4–5). Sie wird als eine vom Volk anerkannte Führungspersönlichkeit vorgestellt. Damit wird die ganz allgemein pessimistische Sicht der formelhaften Einleitung in Frage gestellt oder umgekehrt die Fähigkeit Deboras angezweifelt, Recht zu schaffen. Bevor ein überaus positives Bild der charismatisch-prophetischen Führungsgestalt entworfen wird, wird auf diese Weise der kritische Blick des Rahmenschemas in Erinnerung gerufen. Wenngleich der negative Aspekt in den folgenden Darstellungen nicht mehr vorkommt, wird eine unhinterfragt positive Sicht erschwert.

Ein weiterer auffallender Unterschied im Vergleich zur Perspektive des Schemas, das die Richter gestalten als Werkzeug Gottes darstellt, ist Deboras Initiative: Sie führt keine Anweisungen aus, sondern erteilt sie; sie trifft die notwendigen Entscheidungen und spornt zu Handlungen an. JHWH dient als Garant ihrer Handlungen, wobei seine Beteiligung ebenfalls von Debora vermittelt wird. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf Debora, denn sie weiß, was zu tun ist, wie und wann. Die geschilderte Interaktion zwischen Gott und Debora erscheint durch die Eigenständigkeit Deboras komplexer als in den anderen Richter erzählungen. Die Verbindung zwischen der Richter gestalt und JHWH wird vor allem durch prophetisch-charismatische Aspekte im Rollenbild Deboras geschaffen. Debora kann eine Situation mit einer göttlichen Perspektive verbinden, d. h. erst sie bringt JHWH ins Spiel. Das Idealbild eines Richters verschiebt sich auf diese Weise von einem, der direkt und kämpfend Gottes Befehle ausführt,²⁰⁵ zum Bild einer prophetisch-charismatischen und strategischen Führerin, die aus ihrer Verbundenheit mit JHWH sowie der Reflexion der Vergangenheit Handlungsspielräume für die Gegenwart eröffnen kann. Deboras Funktion als Richterin wird somit vor allem in ihrer Fähigkeit deutlich, das richtige Wort zur richtigen Zeit zu formulieren und so mit Hilfe des Wortes Ordnung in das bedrohliche Chaos zu bringen.²⁰⁶

Das durchweg positive Bild, das Ri 4–5 von Debora in ihrer Rollenvielfalt entwirft, wird – betrachtet man es in einem weiteren Kontext – noch verstärkt. Im Kontext des Richterbuchs gehört Debora zu den wenigen vornehmlich positiv gezeichneten Richterfiguren.²⁰⁷ Die neue Variante des Richter-Seins, wie sie im Bild Deboras gezeichnet ist, gewinnt damit ihre

²⁰⁵ Debora zeigt nur minimales Interesse an kriegerischen Auseinandersetzungen. Diese werden vielmehr als von Gott gelenkt und bereits entschieden gesehen.

²⁰⁶ Vgl. *Bal*, *Murder*, 57.

²⁰⁷ Vgl. *Exum*, *Mother*, 84.

Vorbildfunktion auch im Kontrast zu anderen Richtergestalten. Das changierende Bild, das die Texte von der Richterin, Retterin, Sängerin und Prophetin Debora entwerfen, hebt sie von anderen Richtergestalten ab, stellt sie aber zugleich in eine Linie mit den großen Führungsgestalten Mose und Samuel. Die vielfältigen Rollenelemente, die in Debora miteinander verknüpft werden, zeigen sie als eine bewunderns- und nachahmenswerte Variation einer Richtergestalt.

2.5. GIDEON (Ri 6–8)

Mit Gideon, einem Angehörigen des Stammes Manasse, wird die Textwelt des Richterbuchs um ein weiteres Beispiel einer Retterfigur bereichert. Dabei werden keine grundsätzlich neuen Elemente eingebracht, jedoch werden einige der bereits bekannten Elemente (kritisch) diskutiert. So wird in dieser Erzählung das Problem der Fremdgötterverehrung explizit thematisiert, die Frage nach der Rolle und dem Selbstverständnis der Führungspersönlichkeit wird gestellt und die Problematik der Konflikte innerhalb der israelitischen Stämme wird erstmals ausführlicher dargestellt.

2.5.1. *Die Entfaltung der Textwelt*

Wie die vorangegangenen Erzählungen entwickelt sich auch der Gideonzyklus im Wechsel von raffender Zusammenfassung und szenischer Darstellung. Dabei ist vor allem im ersten Teil die Tendenz, das Geschehen in ausführlichen Szenen auszubreiten, stärker ausgeprägt als in den vorangegangenen Erzählungen.²⁰⁸ Die Einleitung beginnt mit der Rahmenformulierung, die dann jedoch für die konkrete Situation ausgestaltet wird, sowohl im Hinblick auf die Stärke der Midianiter als auch die Notlage der Israeliten (V 2–6). Dieser Schilderung schließt sich eine Wertung der Situation aus der Perspektive Gottes in Form einer prophetischen Mitteilung an,²⁰⁹ bevor in V 11 die erste Szene eröffnet wird. Die erwartete Abfolge von Feindbedrohung und Rettungserzählung wird durch die szenische Entfaltung der Situation

²⁰⁸ Mehrere Szenen sind als eigene, in sich geschlossene Einheiten gestaltet: 6,11–24 der Auftrag an Gideon; 6,25–32 die Zerstörung des Baal-Altars; 7,1–8 die Auswahl der Männer; 7,9–14(15) die Traumervählung; 7,(15) 16–22 der Kampf; 8,4–21 Sebach und Zalmunna.

²⁰⁹ Die V 7–10 fehlen in 4QJudg^a. Eindeutige Rückschlüsse auf die Entstehungsgeschichte des Textes lassen sich daraus jedoch nicht ziehen. Hess weist darauf hin, dass das Textfragment zu klein ist, um mit einiger Sicherheit darin die Vorlage eines vordeuteronomistischen Textes zu sehen. Vgl. Hess, *Dead Sea Scrolls*, 127.

auffallend gedehnt. Die Schilderung der Vorbereitungen auf Seiten der Israeliten und die Darstellung der Bedrohung durch die Feinde erweckt so den Eindruck paralleler Handlungen,²¹⁰ die sich ab Ri 7,13 erneut zu einer gemeinsamen Linie zusammenfügen.²¹¹ Während das Hauptaugenmerk auf Gideon gerichtet ist, ruft der mehrmalige Blick ins feindliche Lager die Bedrohungssituation in Erinnerung und hält so die Spannung aufrecht.²¹²

Die Einsetzung des Retters durch JHWH wird in Ri 6,6–24 ausführlich in Szene gesetzt. An die Stelle einer kurzen Mitteilung tritt eine Berufungsgeschichte, die eines der zentralen Themen dieser Erzählung einführt, nämlich Gideons Rolle als Retter und Führungsgestalt. Bevor Gideon im Anschluss daran die ihm zugedachte Aufgabe übernimmt, wird zunächst von der Erfüllung einer anderen Aufgabe, der Zerstörung des Baal-Altars (V 25–32), sowie von Gideons Forderung nach weiteren Zeichen der Zuwendung JHWHs (V 36–38) berichtet.

Die Schilderung der Kampfvorbereitungen (7,1–15) wird anschließend ebenso auffallend ausführlich gestaltet. Es dauert sehr lange, bis Gideon und seine Männer bereit sind, in den Kampf zu ziehen. Nicht nur Gideons Zweifel werden dabei thematisiert, auch die Zweifel JHWHs kommen zur Sprache. Die entscheidende Schlacht ereignet sich in Ri 7,15–22, ohne dass die Israeliten zu den Waffen greifen. Gideon entwirft einen Überraschungsangriff, bei dem er und seine Männer mit Krügen, Fackeln und Hörnern die Feinde in Schrecken versetzen. Die Verwirrung, die zur gegenseitigen Vernichtung der Midianiter führt, wird hingegen ganz Gott zugeschrieben (7,22). Erneut wird der Vorbereitung große Aufmerksamkeit geschenkt (V 16–21a), während die Verwirrung der Feinde, die zu ihrer Vernichtung und Flucht führt, nur kurz zusammengefasst wird (V 21–22).

An diesen Sieg Gideons und seiner handverlesenen Männer schließt sich die Erzählung von der Verfolgung der Feinde an. Im Folgenden ändert sich die Art der Darstellung. Anstatt ausführlicher Episoden findet sich ein rascher Wechsel kurzer Szenen mit Abschnitten, die von der Erzählstimme dominiert werden. Es gibt nur wenige direkte Reden, und auch die Art der Reden ändert sich. Während sich im ersten Teil neben Dialogen ausführliche Redebeiträge finden, die einen Einblick in die jeweilige Figurenwelt erlauben, treten diese Reden im zweiten Teil zurück. Parallel dazu kommt

²¹⁰ Ri 6,33; 7,12 wechselt mit dem Kommentar der Erzählstimme in das Lager der Midianiter; 7,1b.8d werden die Midianiter als Hintergrundinformation zur Schilderung der Situation Gideons und seiner Männer erwähnt.

²¹¹ Vgl. Lee, Fragmentation, 69; 78.

²¹² Die ersten Schritte zur Kampfvorbereitung (6,34–35) dienen ebenso diesem Zweck.

es zu einem rascheren Wechsel von Personen und Orten.²¹³ Das Erzähltempo beschleunigt sich, und an die Stelle der Schilderung einer sorgfältig geplanten Taktik tritt eine wechselvolle Verfolgungserzählung. Zunächst werden weitere Stämme in das Geschehen mit einbezogen (7,23–8,3). Trotz des Erfolgs wenden sich die Efraimiter gegen Gideon und stellen seine Führungsqualität in Frage (8,1–3). Gideon gelingt es zwar, den Konflikt zu beschwichtigen, das Thema der verweigerten Solidarität ist damit jedoch nicht abgeschlossen. Bei der anschließend erzählten Verfolgung zweier flüchtender Führungspersonen der Midianiter stehen erneut Gideon und seine 300 Männer im Mittelpunkt. Im Zuge dieser Verfolgungsjagd kommt es zu zwei Begegnungen in Sukkot und Penuël, in denen erneut verweigte Solidarität im Mittelpunkt steht. Trotz der Erfolge ist Gideon als Führungsgestalt nicht unangefochten. Dies ändert sich erst, als er auch die letzten beiden feindlichen Könige getötet und die nicht loyalen Orte Sukkot und Penuël bestraft hat. Danach bieten die Männer Israels Gideon aufgrund seiner Rettungstaten die Königswürde an (8,22), ein Angebot, das er jedoch mit dem Hinweis auf Gottes Königsherrschaft zurückweist (8,23). Seinen nachdrücklichen Verweis auf die Herrschaft Gottes unterstreicht Gideon dadurch, dass er aus einem Teil der Kriegsbeute, als Zeichen des Sieges, ein Efod anfertigt, und diesen Kultgegenstand als Symbol der Gottespräsenz in Ofra aufstellt. Die Auswirkungen dieser Handlung, welche die Erzählstimme unmittelbar als Kommentar anschließt, sind allerdings verheerend. Das Efod wird nicht als ein kultischer Gegenstand verwendet, sondern es wird zum Anstoß für den Abfall Israels (וַיִּזְנוּ כָּל־יִשְׂרָאֵל אַחֲרָיו). Die vernichtende Stellungnahme der Erzählstimme könnte nicht eindeutiger ausfallen. In Form einer Prolepse, die auf die folgende Abimelecherzählung vorausblickt, weist die Erzählstimme auch darauf hin, dass dies Gideon und seinem Haus zum Verhängnis, zur Falle (מִוֶּקֶשׁ) geworden sei. Dennoch wird dieser Erzählungsbogen mit dem Verweis auf eine 40-jährige Ruhe für das Land (V 28) beendet. Auch Gideons weiteres Leben, die große Zahl seiner Söhne und der Hinweis, dass er in gutem Alter (שִׁיבָה טוֹבָה) verstarb (V 32), verstärken den positiven Schluss. Zugleich bildet diese Information den Übergang zur folgenden Erzählung von Abimelech (Ri 9).

²¹³ Amit betont die unterschiedliche Erzählweise in den Blöcken Ri 6,11–7,23, „block of signs stories“, und Ri 7,24–8,27a, „block of leadership stories“. Sie versteht die unterschiedliche Gestaltung der beiden Blöcke auch als einen Versuch, verschiedene Aspekte von Führung darzustellen. Vgl. Amit, Judges, 233–246.

Zeit und Raum

Explizite Zeitangaben dienen am Anfang und am Ende der Gideonerzählung dazu, die geschilderten Ereignisse in den Gesamtzusammenhang einzuordnen. Die sieben Jahre der Unterdrückung, die gleich in V 1 erwähnt werden, werden in den V 2–6 weiter entfaltet. Dabei wechseln Darstellungen der aktuellen Ereignisse mit Hintergrundschilderungen, die zusammenfassend die Situation der gesamten sieben Jahre beschreiben.²¹⁴ Der formelhafte Abschluss der Erzählung vermerkt eine 40-jährige Zeit der Ruhe für das Land (8,28).

Innerhalb der Erzählung dienen Zeitangaben vor allem dazu, Verknüpfungen zwischen einzelnen Szenen herzustellen bzw. die Szenen zu strukturieren.²¹⁵ Das Tempo der Erzählung variiert. Während am Beginn Zusammenfassungen mit Schilderungen und langsamen szenischen Darstellungen abwechseln, werden die Ereignisse nach dem Sieg Gideons insgesamt rascher erzählt, Zeitangaben seltener eingefügt.

Ähnlich wie die Zeitangaben dienen auch die Ortsangaben vor allem dazu, die Erzählung im größeren Kontext zu situieren, eine detaillierte Darstellung unterbleibt jedoch.

Besonders auffallend ist die Schilderung der Gefahr in räumlichen Bildern, wodurch der Raum, so wie er von den Bewohnern erlebt wird, in den Mittelpunkt rückt. Die Bedrohung nähert sich zunächst räumlich an (6,4,33) und droht das Land unbewohnbar zu machen. Die Feinde werden mit Heuschrecken verglichen,²¹⁶ die das Land aufzufressen drohen (6,4–5; 7,12). Dadurch wird der Lebensraum für die Israeliten eng, und sie müssen sich, so die einleitende Beschreibung, in Höhlen in den Bergen verstecken (6,2). Das Land wird durch die Feinde auch seines Ertrags beraubt, sodass es für die Israeliten unbewohnbar wird.²¹⁷ Die Einführung Gideons setzt dieses Bild fort und zeigt ihn bei einem Versuch, das Leben im Anbetracht der Feindbedrohung zu organisieren. Dass Gideon das Getreide an der Kelter

²¹⁴ Groß verweist auf den sprachlich elaborierten Stil. *Groß*, Richter, 393.

²¹⁵ Vor allem im ersten Teil der Erzählung wird die zeitliche Abfolge der Ereignisse vermerkt. So werden 6,11–32 als die Ereignisse von 24 Stunden dargestellt; 6,25 anknüpfend; 6,28,38–40 (Zeitangaben innerhalb der Szene); 7,1 Zeitangabe innerhalb der Szene, der Anschluss an Ri 6 bleibt jedoch unklar; 7,9 Verknüpfung innerhalb der Erzählung; 7,19 Zeitangabe innerhalb der Erzählung; 8,33 Tod Gideons als Zeitbezug.

²¹⁶ Vgl. ebenso Jer 46,23.

²¹⁷ Der Vergleich mit den Heuschrecken ist zugleich eine Anspielung auf die Plage-Erzählungen (Ex 10,4,12–14), der Aspekt der Strafe Gottes wird in diese Bild noch verstärkt. Dtn 28,38 werden die Heuschrecken ebenfalls als ein Teil der Strafmaßnahmen erwähnt, wenn Israel nicht auf die Stimme Gottes hört (Dtn 28,1 vgl. Ri 6,10).

drischt, könnte ein Hinweis auf die angespannte Situation sein, in der es nicht möglich ist, die dafür üblichen Orte, z.B. die Tenne, zu verwenden. Die Bedrohung verändert den Raum, und eine Rückgewinnung der Souveränität innerhalb des Siedlungsraums kann nur durch das Zurückdrängen der Feinde erfolgen. Die Kriegstaktik Gideons zeigt in mehreren Schritten, wie dies erreicht wird. Die Feinde, deren Bedrohlichkeit vor allem in ihrer Nähe bestand, werden in ihrem Vorrücken aufgehalten, da Gideon und seine Männer sie umstellen. Im nächsten Schritt wird die Bewegungslosigkeit Gideons und seine Männer den unkoordinierten und letztlich vernichtenden Bewegungen der Feinde gegenübergestellt (7,21–22). Die Kriegstaktik wird als geschickt gewählte räumliche Präsenz inszeniert. Die sich an den entscheidenden Kampf anschließende Verfolgung der Feinde bringt Bewegung in die Erzählung. Bei der Verfolgungsjagd wird dann auch von einem Großaufgebot israelitischer Stämme berichtet, die aus verschiedenen Teilen des Landes zusammengerufen werden. Die Bewegungslosigkeit der entscheidenden Schlacht geht nun in eine groß angelegte Bewegung über, die Gideon durch das ganze Land führt (8,4–12).²¹⁸

Ein Ort, der die Gideon Erzählung rahmt, ist Ofra:²¹⁹ Dort begegnet ihm der Bote Gottes, und der Kommentar der Erzählstimme vermerkt, dass der Altar, den Gideon baut, immer noch in Ofra zu finden ist (6,24), ebenfalls dort stellt er das Efod (8,27) auf; und am Ende wird er auch in Ofra begraben. Innerhalb dieses Ortes spielen sich die Ereignisse vor allem an Kultorten ab. Die Begegnung mit dem Boten JHWHs entfaltet sich zwischen Terebinthe und Kelter (V 11). Durch die Darbietung der Speisen (V 19) unter der Terebinthe werden Assoziationen an Kultorte eingebracht (vgl. Hos 4,13; Ez 6,13) und die Handlung als kultischer Vollzug angedeutet. Mit dem Bau eines JHWH Altars wird der Ort abschließend als Kultort bestätigt (V 24).²²⁰

Gleich anschließend wendet sich die Erzählung noch einmal einem Kultort zu. Diesmal geht dem Altarbau die Zerstörung eines Baal-Altars voran. Die Erzählung nennt explizit zwar keinen Ort, aber da sie sich unmittelbar anschließt und der Altar dem Vater Gideons gehört, scheint die Einheit des Ortes gewahrt zu bleiben. So entsteht der Eindruck einer Konkurrenz

²¹⁸ Gideons Kämpfe führen von der Jesreel-Ebene über den Jordan bis ins Ostjordanland. Vgl. *Hentschel*, Gideons Kämpfe, 2; *Amit*, Judges, 242.

²¹⁹ Diese Ortsangabe dient vor allem dazu, Gideon als Abiëriter in der Stadt seines Vaters zu verorten. Die Lage der Siedlung Ofra ist jedoch unbekannt. Vgl. *Gaß*, Ortsnamen, 271.

²²⁰ V 24 dient als Abschluss und zugleich als Überleitung zur folgenden Erzählung.

der Kultorte. In der Auseinandersetzung um den Altar spiegelt sich der Anspruch zweier religiös bestimmter Gruppen auf diesen Raum. Der detaillierte Zerstörungsauftrag bringt die negative Wertung des Baal-Altars und ebenso die Radikalität des Anspruchs deutlich zum Ausdruck. Erst nach der Beseitigung dieses Altars ist die Vorherrschaft über diesen Raum und damit auch das Raumkonzept, das Gideon im Auftrag JHWHs vertreten soll, wiederhergestellt. Die Reaktion der Männer der Stadt²²¹ unterstreicht die Bedeutung des Altars als sichtbaren Ausdruck der Gottesbeziehung, die den Raum prägt.

Die Beschreibung des Raumes wird in dieser Erzählung in der Spannung von Anspruch und Besitz – zwischen JHWH und Baal, den Israeliten und den Midianitern – bestimmt. Die Feinde und parallel der Baal-Altar werden als Invasion dargestellt, die ihren Anspruch und ihre Raumkonzeption gegenüber Israel und JHWH durchzusetzen drohen.

2.5.2. Erwählter oder Konkurrent JHWHs?

Im Vergleich zu den vorangehenden Erzählungen werden die Figurenwelten in diesem Erzählzyklus noch stärker ausgebaut. Damit erscheinen die dargestellten Personen nicht nur als Träger einer Rolle, sondern die Erzählung erlaubt Einblicke in ihre Perspektive und ihre Sicht der Dinge, wobei die unterschiedlichen Figurenwelten miteinander und ebenso mit dem rahmenden Richterschema in einen Diskurs treten. Erstmals zeigen sich Konfliktpunkte zwischen der Weltsicht des erwählten Richters und der Figurenwelt JHWHs. Zum einen übernimmt der ausersehene Richter nicht unhinterfragt die ihm zugedachte Rolle – er zweifelt an der Sinnhaftigkeit der Beauftragung – und zum anderen steht die Gottheit der Stärke und den Möglichkeiten des Richters und seiner Männer eifersüchtig gegenüber. Beide Positionen werden einander gegenübergestellt und in einem zähen Ausverhandeln einander angeglichen, ohne dass dabei am Ende eine „harmonische“ Perspektive entsteht.

Gideon

In Ri 6,11 wird Gideon erstmals erwähnt und dabei als Sohn des Joasch, eines Abiäsraters, vorgestellt. Die Schilderung der Figur Gideons wechselt stark. Während die szenische Darstellung der Berufungserzählung und der

²²¹ Die „Männer der Stadt“ werden zweimal erwähnt, die Stadt dabei jedoch nicht namentlich genannt.

Bitte um ein Zeichen durch die direkten Reden einen scheinbar unmittelbaren Einblick in die Figurenwelt Gideons erlaubt, tritt diese Möglichkeit in anderen Szenen zugunsten der Schilderung durch die Erzählstimme zurück. Der Blick changiert zwischen Innen- und Außenwahrnehmung, die jeweils unterschiedliche Aspekte der Figurenwelt Gideons deutlich werden lassen.

Gideons Zweifel

Der Einblick in die Figurenwelt Gideons zeigt am Beginn der Erzählung zahlreiche Zweifel. Die Anforderung, die mit der Ankunft des Boten Gottes an ihn gestellt wird, entspricht offensichtlich nicht seiner Selbsteinschätzung und seinen Vorstellungen. Es zeichnet sich ein Konflikt der Figurenwelten zwischen Gideon und JHWH ab. Der Auftakt erfolgt im Dialog Gideons mit dem Boten JHWHs (6,12–18),²²² wobei die erwarteten kommunikativen Regeln immer wieder durchbrochen werden; so werden beispielsweise Fragen nicht beantwortet oder erwünschte Informationen nicht gegeben. Während der Bote an seiner Aufforderung festhält und nicht auf die kritischen Anfragen reagiert, versucht Gideon mit dem Boten in einen Diskurs zu kommen und sein Wissen und seine Deutung der Situation (K-Welt) mit der des Boten zu konfrontieren. Die Einwände Gideons und seine Zweifel werden jedoch vom Boten weitgehend ignoriert.

Der Bote beginnt seine Rede mit einem Zuspruch des Mitseins JHWHs (יהוה עמך).²²³ Diese Zusage verweist zum einen auf das Richterschema, denn dort heißt es, dass JHWH mit dem jeweiligen Richter ist (2,18); und zugleich steht sie im Widerspruch zur vorangegangenen Rede des Propheten, aus der eigentlich folgen müsste, dass JHWH gerade nicht bei seinem Volk ist.²²⁴ Daran schließt der Bote eine Anrede an – גִּבּוֹר הַחַיִּל, die Gideon noch zusätzlich charakterisiert. Bereits in dieser eröffnenden Anrede wird eine Erwartungshaltung in Bezug auf Gideon eröffnet. Er wird als auserwählter und zugleich herausragender Held vorgestellt.

²²² Der Dialog zwischen Gideon und dem Boten JHWHs ist mit sieben wechselnden Sprecherbeiträgen einer der längsten Dialoge des Richterbuchs. Er wird als reger Wechsel von Aufforderungen, Fragen und Feststellungen entfaltet.

²²³ Diese Aussage ist eine Feststellung und Beschreibung der Person. Sie kann als Nominalsatz (so Ri 1,22; 1 Sam 16,18; 18,14.28; 2 Sam 7,3; 1 Chr 9,20) oder als Verbalsatz mit היה (x-qatal, w-qatal oder wayyiqtol) gestaltet sein (so Gen 26,28; Ri 2,18; 1 Sam 18,12; 1 Kön 1,37; 2 Kön 18,7; 2 Chr 17,3). Der Wunsch: „JHWH sei mit dir“ wird stets mit היה jussiv formuliert (so Ex 10,10; 1 Sam 20,13; 1 Chr 22,11.16; 2 Chr 19,11.) Einmal findet sich diese Formulierung auch als Gruß (Rut 2,4): Boas grüßt die Schnitter mit יהוה עמכם, worauf diese antworten: יברכך יהוה.

²²⁴ Vgl. Num 14,43 – hier findet sich die Formulierung in einer Negation, als Strafandrohung für die Abwendung von JHWH.

Gideons Antwort darauf fällt in V 13 überraschend aus. Er reagiert mit kritischen Anfragen, die diese Charakterisierung grundsätzlich anzweifeln. Dabei formuliert Gideon seine Einwände sehr höflich und stellt sich dem unbekannten Gesprächspartner gegenüber in eine hierarchisch untergeordnete Position.²²⁵ Trotzdem bringt Gideon seine Deutung der aktuellen Situation vor, in der er gerade keinen Beistand Gottes, sondern vielmehr ein Verlassen-Sein von JHWH erkennt. Die ausführliche Antwort gibt zudem einen Einblick in Gideons Kenntnisse seiner eigenen Tradition (K-Welt), er zeigt sich über die Geschichte seines Volkes mit Gott informiert, und er stellt zugleich dieses Wissen in einen kritischen Vergleich zu seiner Gegenwart. Die Antwort Gideons ist auch eine Anspielung auf die einführende Notiz in Ri 2,10. Dieser Hinweis, dass die Generation nach Josua Gott und seine Taten nicht mehr kennt, wird nun modifiziert und zugleich in Frage gestellt. Gideon weiß um die großen Taten JHWHs, doch diese Überlieferung eignet sich in seiner Perspektive nicht dazu, die Gegenwart zu erklären. Diese Tradition erweist sich für ihn somit als nicht mehr als tragfähig. Zudem fällt auf, dass Gideon die Situationsschilderung des namenlosen Propheten nicht kennt, das Nicht-Hören der Israeliten auf JHWHs Stimme zählt offensichtlich nicht zu seinem Wissenstand. Die mit dem Richterschema und dem Rahmen aufgebaute Textwelt ist nicht deckungsgleich mit der Figurenwelt Gideons, und aus der daraus resultierenden Spannung baut sich der Dialog zwischen Gideon und dem Boten auf.

Die darauf folgende Antwort des Boten (V 14) geht auf diese Kritik nicht explizit ein. Die Fragen Gideons und sein Zweifel daran, dass JHWH noch bei seinem Volk ist, werden nicht beantwortet; vielmehr erhält Gideon den Auftrag, aufzubrechen und Israel zu retten. Zugleich wird die Kraft Gideons vom Boten angesprochen (לך בכחך זה), wobei nicht klar ist, worauf sich diese Kraft bezieht oder woher sie stammt.²²⁶ Die abschließende rhetorische Frage betont den Sendungsauftrag.²²⁷ Die Deutung der Wirklichkeit aus Gideons Perspektive (K-Welt) und der Auftrag, mit dem er nun kon-

²²⁵ Der Beginn der Rede Gideons in V 13 und 15 ist mit *בִּי אֲדֹנָי* sehr höflich formuliert und weist darauf hin, dass er seinen Gesprächspartner als sozial über ihm stehend betrachtet. Vgl. Gen 43,20; 44,18; Num 12,11; 1 Sam 1,26; 1 Kön 3,17.26.

²²⁶ „The lack of clarity in this vague deictic expression prompts Gideon and the readers to concentrate on the question of the nature of this strength.“ *Amit*, Judges, 253.

²²⁷ Ähnlich wie Ri 4,6 wird auch hier in einer rhetorischen Frage auf einen Auftrag verwiesen, von dem nie erzählt wurde.

frontiert wird, stimmen nicht überein, darauf verweist auch der nächste Einwand Gideons (V 15), der sich auf die Durchführbarkeit des Auftrags bezieht. Wiederum konfrontiert Gideon die Aussage der Aufforderung mit seiner aktuellen Situation. Er formuliert seine Zweifel in Form einer Frage und lenkt dann mit הנה die Aufmerksamkeit auf seine eigene Einschätzung der aktuellen Umstände.²²⁸ Doch auch darauf erhält er keine konkrete Antwort, sondern die Bestätigung göttlicher Unterstützung. Der von Gideon grundsätzlich bezweifelte Beistand JHWHs wird ihm nun direkt zugesagt.²²⁹ Wenngleich der Bote/JHWH erneut nicht explizit auf die zweifelnde Frage Gideons eingeht, stellt diese Zusage einen Wendepunkt im Gespräch dar. Gideon kann seine Einschätzung der Lage dem autoritativ vorgebrachten Auftrag nicht erfolgreich gegenüberstellen, sondern er scheint sich nun der vom Boten vorgegebenen alternativen Deutung der Wirklichkeit zu fügen. Dieser Wechsel wird seit V 14 durch die sich verändernde Wahrnehmung des Boten vorbereitet. Ab V 14 wird für die LeserInnen die Identität des Boten zunehmend auf JHWH hin durchsichtig, der sich Gideon zuwendet (פנה). Sowohl die Redeeinleitung in V 14 und V 16 als auch die Anrede Gideons, die von אֲדֹנָי zu אֱלֹהֶיךָ wechselt, weisen darauf hin. Innerhalb der direkten Rede des Boten wechselt dieser nun ebenfalls zur Ich-Form und sagt Gideon seinen Beistand zu.

Im weiteren Verlauf des Dialogs ändert Gideon das Thema seiner Fragen (V 17–18). Nicht mehr der Auftrag, sondern der Bote selbst rückt in das Zentrum seines Interesses. Mit einer wiederum sehr höflich eingeleiteten Rede bittet Gideon um ein Zeichen hinsichtlich der Identität des Boten und damit implizit auch um einen Hinweis auf die Authentizität der Botschaft. Genauso, wie der Übergang in den Worten des Boten vom Sprechen über JHWH zur Rede JHWHs nicht explizit gemacht wurde, so wendet sich auch Gideon nur an ein Du: „Dass du es bist, der mit mir redet“. Die darauf folgende Bitte zu bleiben, bis Gideon ein Mahl zubereitet hat,²³⁰ eröffnet den Rahmen, innerhalb dessen der Bote/JHWH seine Identität erweisen kann.

²²⁸ Vgl. 1 Sam 9,21, auch Saul verweist auf seine untergeordnete Stellung.

²²⁹ In seiner Formulierung dreht der Bote das Kräfteverhältnis um. Midian wird in einem Vergleich reduziert „wie ein Mann“.

²³⁰ Ob die Bitte zu bleiben das erhoffte Zeichen beschreibt oder ob es sich um zwei Bitten handelt – die höfliche Bitte zu bleiben und sich bewirten zu lassen (vgl. Gen 18,3) und die Bitte um ein Zeichen –, ist hier nicht eindeutig zu entscheiden. Amit verweist an dieser Stelle darauf, dass das Mahl kein normales Gastmahl ist, sondern eher den Eindruck eines Tests erweckt. Amit, Judges, 255.

Mit dieser Zeichenbitte wird ein Motiv eingeführt, das im Folgenden noch ausführlich entfaltet wird. In seiner Antwort reagiert der Bote erstmals auf Gideon und seine Bitte (V 18).

In dem folgenden Geschehen werden die Handlung Gideons und die Anweisungen des Boten im Einklang geschildert. Als der Bote Gottes Gideons Gaben als Opfer aufsteigen lässt und selbst entschwindet, werden die Zweifel Gideons an der Identität des Boten beseitigt. Seine Bitte von V 17 ist damit erfüllt, und Gideon erkennt das Entschwinden als Zeichen. Die Bestätigung der Identität löst allerdings Erschrecken aus (V 22).²³¹ Gideons Klageruf zeigt, dass er noch nicht in der Lage ist, die Begegnung und das Gespräch in sein bisheriges Wissen (K-Welt) zu integrieren, und er interpretiert die Situation zunächst ohne den Inhalt des Gesprächs mit einzu-beziehen.²³² War Gideon zuvor davon überzeugt, dass ein Eingreifen Gottes äußerst unwahrscheinlich sei (V 13), so ist er nun genau mit dieser Tatsache konfrontiert und zugleich involviert. Ein Zuspruch Gottes und der Bau eines Altars, eine Handlung, mit der Gideon auf das Erlebte und nun Erkannte reagiert, beenden diese Szene.

Der Dialog zeigt Gideon als einen höflichen, aber zugleich kritischen Mann. Er ist nicht bereit, seine Deutung der Wirklichkeit (K-Welt) sofort aufzugeben, sondern versucht alles, um die Sinnhaftigkeit und die Authentizität des Auftrags zu erfahren. Gideon sieht die Feindbedrohung als ein Verworfensein von Gott, ohne allerdings einen Grund dafür zu nennen. Die Zweifel Gideons sind nicht (nur) Ausdruck von Angst angesichts der Feinde, sie sind vielmehr in seinem Weltwissen (K-Welt) gut begründet. Angesichts der erfahrenen Abwesenheit der Hilfe Gottes scheint ein Verzicht auf Widerstand die vernünftigste Lösung zu sein.²³³ Die Erfahrung und das Wissen Gideons, die im Dialog mit dem Boten zur Sprache kommen, stellen die

²³¹ Die auf das Entschwinden des Boten geschilderte Reaktion ist eine typische Reaktion auf ein göttliches Handeln oder eine göttliche Begegnung. Im Zusammenhang mit einem Feuer, das ein Opfer verzehrt vgl. Lev 9,24; 1 Kön 18,39.

²³² Es handelt sich bei dieser szenischen Gestaltung der Reaktion Gideons nicht notwendig um ein erstes Erkennen, das in inhaltlichem Widerspruch zu V 17 steht. *Groß*, Richter, 371. Ebenso gut lässt es sich als erzählerisches Stilmittel verstehen, das Gideons Erschrecken über die Bestätigung seiner Vermutung (V 17) zum Ausdruck bringt. Erst jetzt wird ihm die Tragweite der Begegnung voll bewusst.

²³³ Es geht in der Darstellung der Zweifel Gideons nicht um eine erzählerische Gestaltung, die am Beispiel eines furchtsamen Bauern JHWHs Handeln umso prominenter hervortreten lässt (so *Groß*, Richter, 465), sondern um die viel grundsätzlichere Frage, ob JHWH überhaupt handeln kann.

Frage nach der Handlungsmöglichkeit JHWHs: Ist die Überlieferung von Gottes großen Taten noch relevant, oder weicht diese einer naheliegenden Deutung der Gegenwart, wie sie Gideon vertritt?

Auch nachdem Gideon die Identität des Boten erkannt hat, scheinen seine Zweifel noch nicht endgültig beseitigt zu sein, und so schildern weitere Bitten um ein bestätigendes Zeichen seine anhaltende Unsicherheit (6,36–40). In zwei parallel gestalteten Bitten wendet sich Gideon an Gott. Erneut ist seine Rede ausnehmend höflich formuliert (vgl. Gen 18,32), und bringt abermals eine kritische Anfrage an die Handlungsmöglichkeit JHWHs zum Ausdruck. Im Anschluss an die Zerstörung des Baal-Altars und den Hinweis auf die Handlungsunfähigkeit dieser Gottheit steht noch einmal die Wirkmächtigkeit JHWHs im Zentrum, die Bitte um Tau soll das eindeutig klären.²³⁴ Zweimal bringt Gideon seine Bitte vor, um auch letzte Zweifel auszuschließen.

Die Charakterisierung Gideons als eines Zweifelnden wird in der Erzählung ein weiteres Mal aufgegriffen, als Gott ein letztes Zeichen anbietet, um ihm die notwendige Sicherheit für den bevorstehenden Angriff zu geben (7,11). Die Initiative, die bereits in der vorangegangenen Erzählung von der Reduzierung der Krieger ganz bei JHWH lag, geht erneut von Gott aus. Was für die LeserInnen bereits in den Rahmenversen deutlich wird, dass nämlich die Midianiter nur ein Werkzeug JHWHs sind, wird hier noch einmal aufgegriffen. Indem JHWH sogar darüber informiert ist, was die Midianiter träumen und wie sie die Träume deuten, zeigt er sich als souveräner Herr der Lage.²³⁵

Die Perspektive Gideons wird nicht gezeigt.²³⁶ Als Gideon ins Lager der Midianiter geschickt wird, um die dortigen Gespräche zu belauschen,²³⁷ erfährt er aus dem Mund der überlegenen Feinde von deren Ängsten. Die Feinde werden in dieser kleinen Szene Gideon gegenübergestellt. Während sie durch einen Traum und dessen Deutung relativ leicht zu überzeugen

²³⁴ Im Kontext führt diese Bitte auch den Konflikt JHWH vs. Baal weiter (vgl. Beck, Dew, 36–37.) Der erbetene Tau gehört zum Wirkungsbereich einer Fruchtbarkeitsgottheit, so zu Baal und ebenso zu JHWH (z. B. Ex 16; Num 11; Haggai 1,10; Micha 5,6) (vgl. Endris, Yahweh versus Baal, 177). Da in dieser Szene die Gottheit nur mit אלהים bezeichnet wird – sowohl in den beiden Redeeinleitungen V 36 und V 39 als auch in der Vollzugsnotiz V 40 – ist der Adressat der Bitte nicht eindeutig. Aus dem Gesamtkontext liegt es nahe, JHWH als den Adressaten der Bitte anzunehmen, es könnte aber ebenso Baal sein.

²³⁵ Vgl. Hentschel, Gideons Kämpfe, 33.

²³⁶ Assis deutet das Fehlen der Perspektive Gideons als ein Zeichen seiner großen Angst: „He cannot even ask for a sign.“ Assis, Self-interest, 71.

²³⁷ Der Angst Gideons, diesen Auftrag auszuführen, wird in V 10 ebenfalls vorgebeugt.

sind, benötigt Gideon mehrere eindeutige Zeichen, um seine Einschätzung der Lage zu ändern. Erst als er vernimmt, dass die Midianiter bereits von einem bevorstehenden Sieg Israels reden (7,14), gewinnt er die notwendige Sicherheit, den Angriff zu wagen.

Gehorsam Gideons

Die Darstellung Gideons zeigt neben dem kritischen Zweifler auch noch andere Aspekte dieser Figur. So wird in der Erzählung von der Zerstörung des Baal-Altars, aber auch in dem langwierigen Verfahren der Auswahl geeigneter Krieger Gideons Gehorsam in den Mittelpunkt gerückt. Darin wird deutlich, dass sich die Konflikte zwischen Gideons Deutung der aktuellen Lage (K-Welt) und den göttlichen Aufträgen nicht auf seine Bereitschaft, Gottes Anweisungen auszuführen, erstrecken (O-Welt).

Auffallend ist, dass in der Szene rund um den Baal-Altar Gideon selbst nicht zu Wort kommt, er wird ausschließlich in der Rolle des Ausführenden dargestellt. Trotz seines Gehorsams wird ihm auch in dieser Erzählung keine Heldenrolle zugesprochen, die Begrüßung des Boten, „tapferer Krieger“ (גִּבּוֹר, *gehior*), ist immer noch nicht erreicht. Der Auftrag stellt Gideon zwischen zwei miteinander konkurrierende Ordnungen (O-Welten): Auf der einen Seite stehen die Männer der Stadt und ihr Anspruch auf den Altar, auf der anderen der Auftrag Gottes. Gideon führt aus Angst, wie die Erzählstimme erklärend einfügt (V 27), die Zerstörung zwar auftragsgemäß, aber im Schutz der Dunkelheit aus. Der aus dieser Handlung resultierende Konflikt wird ohne Gideons Beteiligung geschildert. „Die Männer der Stadt“ treten mit ihrer Anklage explizit als Gegner JHWHs auf.²³⁸ Gottes Auftrag an Gideon wird in ihrem Mund zur Anklage. Joasch, der Vater Gideons, übernimmt die Verteidigung seines Sohnes und verlagert die Argumentation um Schuld und Strafe rhetorisch geschickt von der menschlichen auf die göttliche Ebene.²³⁹ Wie zuvor Gideon stellt nun Joasch die Handlungsmöglichkeit einer Gottheit in Frage.

Dass der Konflikt damit vertagt, aber nicht gelöst ist, außer man versteht es in polemischer Weise, das zeigt die Namensgebung und ihre Deutung. Damit ist die Herausforderung Baals zu einem Bestandteil Gideons geworden. Er ist die lebendige Erinnerung daran, dass Baal zum Streit aufgefordert

²³⁸ Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3 wird als gültige O-Welt in Erinnerung gerufen.

²³⁹ Joasch hinterfragt die Forderung der Männer des Ortes, hinterfragt ihre Ideologie aus seiner eigenen Perspektive. In der Szene gibt es keinen Abschluss, die Auseinandersetzung bleibt offen. Dass Joasch die Männer überzeugen konnte, wird nicht explizit erzählt.

ist.²⁴⁰ Mit dem Namen Jerubbaal wird Gideon „in Zukunft die wirkungslose Aufforderung an Baal, seine Interessen im Kampf gegen Gideon zu verteidigen, im Namen ständig mit sich herumtragen“²⁴¹. Doch nicht nur der Name Jerubbaal wird in dieser Erzählung erläutert. Liest man die intertextuellen Verweise in diesem Auftrag mit, so wird auch der Name Gideon erklärt. Die Tätigkeit des Zerstörens wird in Dtn 7,5; 12,3 mit dem Verb גרע (umhauen, niederreißen) formuliert,²⁴² das im Namen Gideon ein Echo findet. So scheint diese Szene als ätiologische Erklärung für beide Namen zu funktionieren.²⁴³ Gideon erweist sich als der, der für JHWH den Altar der fremden Gottheiten zerstört und diese zugleich herausfordert.

Ganz ohne Einschränkungen wird der Gehorsam Gideons bei der Musterrung der Krieger (7,1–14) dargestellt. Diese Schilderung besteht im Wesentlichen aus fünf Aufträgen JHWHs an Gideon, die in Form direkter Reden ausführlich wiedergegeben werden, und der jeweils nur zusammenfassend berichteten Ausführung durch Gideon. In diesem Abschnitt wird von dessen Perspektive jedoch nichts gezeigt.

Gideon übernimmt die Initiative

Die Präsentation Gideons als erfolgreiche und initiative Führungsgestalt gehört ebenso zum vielschichtigen Bild dieser Figur.²⁴⁴ Eine erste Initiative Gideons wird bereits unmittelbar nach der Zerstörung des Baal-Altars berichtet. Im Anschluss an den vom Boten zugesagten Beistand bekleidet die „Geistkraft Gottes“ (רוח יהוה) Gideon (6,34),²⁴⁵ und er ruft in der Folge nicht nur seinen Stamm, die Abiësriter, sondern darüber hinaus auch Manasse, Ascher, Sebulon und Naftali für den bevorstehenden Kampf zusammen (6,34–35). Fortgesetzt wird diese Initiative jedoch erst, nachdem

²⁴⁰ Rechenmacher verweist darauf, dass der Name Jerubbaal vermutlich ein Dankname sei: „Baal ist groß“ bzw. „Baal hat sich als groß/als Herr erwiesen“ (vgl. *Rechenmacher*, Personen-namen, 62). Die Anstößigkeit dieses Namens wird durch die Interpretation in der Erzählung gemildert, aber sie war auch später noch vorhanden, wie z.B. die Umbenennung zu ירבושם 2 Sam 11,21 zeigt. So sieht Becker das Ziel der Erzählung von der Vernichtung des Baal-Altars darin, den in der Tradition verwurzelten Namen Jerubbaal zu entschärfen. Vgl. *Becker*, Richterzeit, 156–157.

²⁴¹ *Groß*, Richter, 425.

²⁴² Vgl. ebenso 2 Chr 14,2; 31,1; 34,7.

²⁴³ Vgl. *Auld*, Gideon, 264–266.

²⁴⁴ *Groß* sieht in der Tradition Gideons als „Kultgründer und königsgleichen Truppenführer“ die ältesten Züge der Gideonüberlieferung. *Groß*, Richter, 464.

²⁴⁵ Vgl. 1 Chr 12,19; 2 Chr 24,20. Wie in Ri 6,34 wird auch in der Chronik berichtet, dass jene, die vom Geist Gottes angezogen werden (לבוש), daraufhin eine Initiative ergreifen. Vgl. *Groß*, Richter, 364.

Gideon das Gespräch zweier Midianiter belauscht hat. Ri 7,15 ist ein Wendepunkt in der Darstellung Gideons, von hier an werden keine Zweifel mehr erwähnt,²⁴⁶ und Gideon tritt als ein mutiger, selbstständig agierender Anführer auf. Sowohl Gideons als auch JHWHs Zweifel scheinen ab diesem Zeitpunkt überwunden zu sein. Wie bereits in der Traumdeutung der Midianiter (7,14) werden im Schlachtruf Israels (7,20) die Gottheit und Gideon in einem Atemzug genannt. In den folgenden Schilderungen entspricht Gideon der Beschreibung גִּבּוֹר הַחַיִּל. Er organisiert den Angriff und geht als Vorbild voran (7,17–18). Gideon initiiert nicht nur den Entscheidungskampf, sondern er setzt den Kampf gegen die Midianiter konsequent fort. Seine Scheu vor Konflikten, wie sie bei der Zerstörung des Baal-Altars angedeutet wurde, ist nicht mehr vorhanden. Die neu gewonnene Sicherheit zeigt sich auch in Auseinandersetzungen mit IsraelitInnen. Bei der Anfeindung durch die Efraimiter (8,1–3) zeigt sich Gideon als wortgewandter Verhandler, der den Vorwurf und die Anklage entschärfen kann.²⁴⁷ In der Konfrontation mit den Bewohnern von Sukkot und Penuël scheut sich Gideon ebenfalls nicht, seinen Standpunkt zu vertreten. Ri 8,4–17 berichtet davon, wie er vergeblich versucht, sich für die Verfolgung von Feinden die Unterstützung der Männer von Sukkot und Penuël zu sichern. Beide Male wird ihm die erwartete Solidarität verwehrt, wofür Gideon bei seiner erfolgreichen Rückkehr Rache nimmt.²⁴⁸

Die Initiative und Führungsstärke Gideons zeigt sich in seinen Handlungen ebenso wie in seinen Reden. Er hat den Auftrag angenommen und handelt entsprechend. Dabei zeigen die Konflikte mit den Efraimitern sowie den Bewohnern von Penuël und Sukkot, dass er nicht sich selbst, sondern die Ausführung des Auftrags in den Mittelpunkt stellt. Zweifel daran entstehen erst in der letzten Auseinandersetzung, einer Blutrache-Angelegenheit mit den feindlichen Führergestalten Sebach und Zalmunna (8,18–21). Der Versuch Gideons, seine Überlegenheit gegenüber den gefangenen Gegnern

²⁴⁶ Vgl. Assis, Self-interest, 74.

²⁴⁷ Die anklagende Frage der Efraimiter wird zunächst mit rhetorischen Gegenfragen beantwortet, erst dann erfolgt eine Antwort (8,3) und ein Vergleich, der erneut als rhetorische Frage gestaltet ist. Die kommentierende Bemerkung der Erzählstimme in 8,1d unterstreicht die Heftigkeit des durchaus emotional geführten Streits. Indem Gideon die Vorwürfe der Efraimiter hinterfragt und sie zu einer neuen Einschätzung der Ereignisse bewegen kann, gelingt es ihm, ihren Zorn zu besänftigen. Dabei relativiert er in Form von Fragen vor allem seine eigenen Leistungen und hebt dafür das Wirken Gottes hervor.

²⁴⁸ Ob diese Rache vorwiegend das Eigeninteresse Gideons zeigt, wie Assis vermutet, ist zweifelhaft. (Vgl. Assis, Self-interest, 49.) Naheliegender ist es, darin eine schroffe Ablehnung der verweigerten Solidarität – mit drastischen Folgen – zu sehen.

zu demonstrieren, indem er sie von seinem Sohn, einem jungen Mann (נער), töten lassen und ihnen damit einen besonders schmachvollen Tod bereiten will,²⁴⁹ scheitert. Gideon kann seine Kraft nicht delegieren, darauf zielt auch die (spöttisch herausfordernde) Rede der Gegner ab. Ein letztes Mal wird Gideon aufgefordert, sich zu erheben (קום)²⁵⁰ und zur Tat zu schreiten, um sich so als tatkräftiger Mann zu erweisen (כי כאיש גבורתו). Mit diesem Verweis wird die Bezeichnung גבור החיל, mit welcher der Bote Gottes Gideon begrüßte (6,12), eingespielt, dieser entspricht nun auch in der Wahrnehmung von außen dieser Beschreibung.

Gideon als Herrscher

Dass Gideon mehr als nur ein temporärer Retter sein könnte, wird in der Erzählung zweimal angedeutet. Beide Male jedoch wird diese Vorstellung von außen an Gideon herangetragen. Das erste Mal im Gespräch Gideons mit Sebach und Zalmunna (8,18). Sie beschreiben die von ihnen getöteten Männer mit zwei Vergleichen: So wie Gideon und gleich Söhnen eines Königs. Implizit wird damit auch Gideon als Königssohn bezeichnet. In der Wahrnehmung anderer, selbst seiner Gegner, trägt er königliche Züge.²⁵¹ In seiner Reaktion geht Gideon nicht darauf ein, sondern wertet die Ähnlichkeit nur für das Erkennen der beschriebenen Männer aus.

Noch direkter kommt die Herrschervorstellung in 8,22 zur Sprache, als die Männer von Israel an Gideon mit der Aufforderung herantreten, über sie zu herrschen und eine Dynastie zu gründen.²⁵² Die Handlungen Gideons lassen ihn offensichtlich in der Wahrnehmung der anderen als König oder zumindest als geeigneten Kandidaten für diese Rolle erscheinen.²⁵³ An dieser Stelle weist Gideon die Idee von sich (8,23) und betont die Herrschaft JHWHs.²⁵⁴ Gideon hat den Auftrag ausgeführt, und er hat diesen

²⁴⁹ Vgl. *Claassens*, Character of God, 64; *Webb*, Judges, 151.

²⁵⁰ Auffallend ist, dass hier das Verb קום, das typisch ist für die Tätigkeit eines Richters, im Mund der Feinde verwendet wird.

²⁵¹ Woran die Gegner dies jedoch festmachen, oder ob es sich hier um „Schmeicheleien“ handelt, ist nicht zu klären.

²⁵² Das Angebot der Männer Israels und ihre Begründung „du hast uns gerettet“ (8,22c), verweist zurück auf Ri 7,2b–d, die Befürchtung, dass die Israeliten sich den Sieg selber zuschreiben und nicht JHWH.

²⁵³ Vgl. *Claassens*, Character of God, 65.

²⁵⁴ Eine andere Leseweise versteht die Antwort Gideons als eine Annahme der Königsherrschaft, wobei die ablehnende Formulierung und der Verweis auf die Gottesherrschaft dazu dienen, den theokratischen Anspruch deutlich zu machen und darauf hinzuweisen, dass Gideons Herrschaft und die seiner Söhne mit der Gottes übereinstimmt. Vgl. *Heffelfinger*, Father, 286.

Auftrag in seine Weltsicht (K-Welt und I-Welt) integriert. Nichts weist auf eine Änderung seiner Ansprüche hin.

Am Ende der Gideon erzählung wird noch einmal von einem Missverständnis des Volkes erzählt (8,24–27). Nachdem Gideon die angebotene Rolle eines Königs mit dem Hinweis auf JHWHs Königsherrschaft abgelehnt hat (V 23), erbittet er sich einen Teil der Kriegsbeute²⁵⁵ und fertigt daraus ein Efod an, das er dann in Ofra aufstellt. Als Kultgegenstand im Kontext der Orakeleinhholung symbolisiert das Efod die Verbindung zu Gott.²⁵⁶ Gideon setzt mit diesem Kultgegenstand ein Zeichen, das nicht unabhängig von dem Angebot des Königtums gesehen werden kann. Das Efod kommt dem Bedürfnis des Volkes nach einem Symbol für einen dauerhaften Beistand entgegen.²⁵⁷ Damit ist zunächst noch keine negative Wertung verbunden. Erst die Auswirkung dieser Handlung, auf die gleich anschließend verwiesen wird – „Und ganz Israel hurte (זנה) hinter ihm her“ –, verändert dieses Bild und lässt Ex 32 anklingen. Die Art und Weise, in der das Efod aufgenommen wird, zeigt sich in krassem Gegensatz zu den kultischen Ordnungen (O-Welt), welche die Erzählstimme als gültig voraussetzt.

Die Frage, wie „unschuldig“ Gideon an dieser Entwicklung ist, wird nicht eindeutig beantwortet,²⁵⁸ da an dieser Stelle weder Einblicke in Gideons Pläne (I-Welt) noch sein kultisches Wissen (K-Welt) gezeigt werden. So sind zwei Interpretationen möglich: Wenn Gideon unschuldig ist, dann trägt nur das Volk die Schuld, indem es das Efod zu einem Götterbild pervertiert. Dieser Abfall des Volkes, der schon zu Lebzeiten Gideons beginnt, wird ihm und seinen Nachkommen am Ende zur Falle. Die fehlende Solidarität des Volkes mit Gideon zeichnet sich hier bereits ab. Nicht ganz auszuschließen ist

²⁵⁵ Die goldenen Ringe (זָהָב), die Gideon aus der Kriegsbeute erbittet, lassen zwei Assoziationen zu. Zum einen verweisen sie auf die Schmuckgegenstände, die zur Anfertigung des Goldenen Kalbs verwendet wurden (Ex 32); zum anderen, wenngleich damit terminologisch nicht übereinstimmend, erinnern sie im kultischen Bereich auch an die goldenen Ringe (טַבַּעֲוֹת), die am Efod befestigt sind.

²⁵⁶ Bender zeigt auf, dass das Efod ein Symbol der Gottespräsenz sein kann (*Bender, Sprache des Textilen*, 218). Das Efod ist kein Gottesbild, sondern meist ein Orakelhilfsmittel, das zusammen mit anderen Kultgegenständen für eine Orakeleinhholung verwendet wird. *Bender, Sprache des Textilen*, 215.

²⁵⁷ *Amit, Judges*, 261–262.

²⁵⁸ Obwohl nicht explizit erwähnt wird, dass Gideon das Efod als Gottesbild einsetzt, es verehrt oder Israel in irgendeiner Weise zur Verehrung auffordert, wird diese Annahme häufig von den LeserInnen eingebracht. So z.B. *Groß, Richter*, 460. „In 8,27 ist es jedoch Gideon selbst, der das Volk zum Abfall von JHWH verführt.“

auch die Interpretation, dass dieser Mitschuld trägt. Nicht indem er das Volk aktiv zur Verehrung fremder Gottheiten verführt, aber dennoch in dem Sinn, dass sich sein kultischer Beitrag zur JHWH-Verehrung als nicht angemessen erweist und vom Volk missverstanden wird (vgl. die Kritik in Ri 17–18).²⁵⁹ In dieser Leseweise bildet die Schilderung der Verfehlung des Volkes, die auf eine Initiative Gideons zurückgeht, eine erklärende Überleitung zur folgenden Erzählung und zugleich den Versuch einer Rechtfertigung, warum das Erbe Gideons keinen Bestand hat.

Gideonbilder

Die Darstellung Gideons zeigt ganz unterschiedliche Aspekte dieser Figur: Zum einen den zweifelnden, unsicheren Mann, der sich auf Gottes Unterstützung nicht so recht einlassen will, und zum anderen den entschlossenen, durchsetzungsfähigen und initiativen Feldherrn, der den Sieg erringt und den Kampf gegen die Midianiter bis zum Schluss erfolgreich führt.²⁶⁰ Wie sich diese beiden Seiten Gideons zueinander verhalten, wird in den Erzählungen nicht explizit ausgeführt. Die Anordnung der Ereignisse weist darauf hin, dass es sich um eine Entwicklung dieser Figur handelt. Die Zweifel, die Gideon am Beginn beherrschen, treten immer weiter zurück, und er fügt sich zunächst noch passiv, doch dann aktiv in seinen Auftrag. In mehreren Schritten und mit einigen Rückschritten wird die Entwicklung Gideons vom zweifelnden zum gehorsamen und schließlich zum initiativen und erfolgreichen Helden geschildert.²⁶¹ Gideon wird zum גִּבּוֹר הַהֵיל, er erfüllt diese ihm in der Rede des Boten Gottes zugesprochene Rolle am Ende der Erzählung aus.

JHWH

Aspekte der fiktiven Welt JHWHs werden in der Gideon Erzählung an mehreren Stellen deutlich. Insbesondere seine Überzeugungen und Normen

²⁵⁹ Amit versteht 8,27 „as an isolated statement, inconsistent with the editorial guideline displayed further on“, und sie betrachtet 27b deshalb als spätere Einfügung, um Gottes Verhalten gegenüber Gideon zu rechtfertigen. *Amit*, Judges, 232.

²⁶⁰ „In the second block Gideon suddenly appears as a hero who knows how to conduct his affairs independently; he acts without any need for signs or other forms of encouragement.“ (*Amit*, Editing, 238) Gideon ist jetzt „a decisive leader who was capable of uniting the divided people“.

²⁶¹ Die Entwicklung bzw. die zwei Seiten der Figur Gideons werden in der Interpretation unterschiedlich gewertet. Immer wieder wird dabei die Darstellung als initiative und selbstständige Führungsgestalt, die ihre Ziele durchsetzt, negativ eingeordnet. So z. B. Klein, der in der zunehmenden Selbstständigkeit Gideons eine grundlegende Umkehrung seines Charakters sieht. *Klein*, Triumph, 55–62.

(M-Welt) werden in szenischen Darstellungen entfaltet. Besonders auffallend ist, dass die göttliche Welt in drei erzählten Figuren dargestellt wird: ein Prophet, ein Bote und JHWH. Selbst die durch JHWH (für Israel) begründete Ordnung (O-Welt) wird in diesen Figuren und ihren Reden und Handlungen unterschiedlich problematisiert. Von der Feststellung der klaren Ablehnung (Konflikt innerhalb der O-Welt) über einen Auftrag und Überzeugungsversuch bis hin zu drastischen Maßnahmen, die ein Erkennen sichern sollen (Veränderung der K-Welt). So zeigt sich gerade die Darstellung JHWHs als ein Ringen um die Bestätigung des in der Textwelt vorausgesetzten Wissens (K-Welt) sowie der als verpflichtend gesetzten Ordnungen (O-Welt).

Der namenlose Prophet

Die summarische Kritik des Richterschemas in Ri 6, 1 wird in den V 8–10 aus dem Mund eines von JHWH gesandten Propheten weiter entfaltet.

Die Rede des Propheten verweist zunächst auf die Unterstützung JHWHs in der Vergangenheit, von der Rettung aus Ägypten bis zur Gabe des Landes. Der Prophet beschreibt Gott an dieser Stelle mit den bekannten Motiven von Rettung und Landgabe, die auf die Aussage *יהוה אליכם* hinzielen.²⁶² Unmittelbar daran anschließend folgt die Forderung JHWHs, die Götter der Amoriter nicht zu verehren (10a–d).²⁶³ Die Feststellung, dass die Israeliten diese Forderung nicht beachtet haben und damit Gott nicht mehr kennen,²⁶⁴ beendet die Rede des Propheten.

Da der einmalige Auftritt des namenlosen Propheten innerhalb der Erzählung in keine Szene eingebettet ist und auch zu keiner Reaktion der AdressatInnen führt, dient diese Rede vor allem dazu, wichtige Aspekte innerhalb der Textwelt (TAW) hervorzuheben; so beispielsweise das Wissen um JHWHs Taten in der Vergangenheit (K-Welt) sowie die gemeinsamen Ordnungen und die Forderung der Alleinverehrung JHWHs (O-Welt). Gleichzeitig wird deutlich, dass dieses Wissen und die Orientierung daran den Figuren innerhalb der Erzählung nicht mehr bekannt ist. Innerhalb der gültigen Ordnungen der Textwelt erhebt dieser auf den ersten Blick erzählende Rückblick des Propheten eine Anklage.

²⁶² Vgl. Claassens, Character of God, 57.

²⁶³ Die erwähnten *אלהי האמרי* verweisen auf Jos 24,15 (das Volk wird vor die Entscheidung gestellt, JHWH oder den Göttern der Amoriter, in deren Land sie wohnen, zu dienen) und zeigen, dass die damals getroffene Entscheidung für JHWH nicht durchgehalten wurde.

²⁶⁴ Claassens, Character of God, 56.

Mit Blick auf die Perspektive JHWHs zeigt die Rede des Propheten, dass JHWH die Reaktion der Israeliten als Konflikt einordnet. Was allerdings seine Folgerungen daraus sind (I-Welt), wird nicht explizit erwähnt.²⁶⁵

Das Auftreten des Propheten durchbricht die Erwartungen der LeserInnen: Anstatt der erhofften Zuwendung JHWHs nach dem Hilferschrei tritt ein Prophet auf.²⁶⁶ Welche Auswirkungen die in diesem Zusammenhang vernichtende Kritik des Propheten haben wird, ist (für die LeserInnen) damit zunächst offen.

Der Bote JHWHs

Die Person des Boten JHWHs (מַלְאֲכֵי יְהוָה), der ab 6,11 Gideon gegenübertritt, zeigt einen anderen Aspekt. Seine Rolle steht ganz im Dienst der Ermunterung und Stärkung Gideons als auserwähltem Retter. Der Fokus der Rede liegt auf der Bestätigung des Mitseins und Unterstützens, während der Bote auf die Einwände und Zweifel Gideons nicht eingeht. Menschlicher Unzulänglichkeit wird so göttliche Unterstützung gegenübergestellt, wodurch deren Zusage stark autoritäre Züge annimmt. Gideon wird nur eine Reaktion offengelassen, nämlich diese Unterstützung anzunehmen.

Die Identität des Boten schwankt für die LeserInnen aufgrund der Redeeinleitungen zwischen einem Boten JHWHs (V 11, 12, 21, 22), einem Boten Gottes (V 20) und JHWH selbst (V 14, 16, 23), Gideons Wahrnehmung schwankt zwischen einem Boten Gottes, einem Mann und JHWH. Dieses unterschiedliche Wissen erlaubt den LeserInnen gemeinsam mit der Erzählstimme einen anderen Blick auf die Situation, als ihn Gideon hat.

JHWH zweifelt und ist misstrauisch

Das Misstrauen JHWHs gegenüber dem Volk wird in dieser Erzählung ebenfalls dargestellt. Nicht nur Gideon stellt die ihm zugedachte Rolle in Frage, auch JHWH tut dies. Die Erzählung von der Reduzierung der Krieger gibt einen im Richterbuch einzigartigen Einblick in die Überlegungen und die Pläne JHWHs (I-Welt). Die Unterstützung Gideons erfolgt nicht nur zum

²⁶⁵ Weiter geht an dieser Stelle Amit, sie sieht in der Rede des Propheten einen Hinweis darauf, dass JHWH seine erzieherische Taktik ändert: „The sending of the prophet constitutes a variation, innovation and improvement in the divine attempt to reveal His providential ways and to bring His people to exclusive loyalty and recognition.“ Damit wird die Tendenz des Richterbuchs, die Gerechtigkeit von Gottes Handeln zu betonen, weiter hervorgehoben. Amit, Judges, 251.

²⁶⁶ Der in 7a mit יְהוָה eröffnete Temporalsatz greift das Element des Hilferschreis auf, um den Auftritt des Propheten zeitlich einzuordnen. Zugleich wird damit das Erzähltempo verlangsamt: Was zunächst nur als raffende Zusammenfassung präsentiert wurde – der Hilferschrei –, wird nun zu einer Zeitspanne erweitert.

Wohl des Volkes, es geht auch darum, dass Israel erkennt, wer eigentlich handelt, wer allein mächtig ist. Während an anderen Stellen meist im Rückblick vorwurfsvoll darauf hingewiesen wird, dass Israel JHWH vergessen hat, unternimmt die Gottheit in dieser Erzählung aktiv etwas dagegen. JHWHs Hauptsorge gilt der Anerkennung der Rollen, denn er befürchtet, dass Israel sich seiner eigenen Stärke rühmen könnte, anstatt zu erkennen, dass sich JHWH in seinem Wirken an Israel verherrlicht (7,2).²⁶⁷ Im Anschluss an diese Überlegung wird gezeigt, welche Maßnahmen JHWH ergreift, um das zu verhindern. Ein erster Schritt ist die Reduzierung der Krieger, die Gideon für den Verteidigungskampf zusammengerufen hat (7,3).²⁶⁸ Die zweite Anweisung wird von JHWH als Läutern bzw. Verfeinern (צרף) erklärt, so bleiben nur geprüfte Männer zurück. Die folgende Anweisung, wie die Läuterung vor sich gehen soll, ist umso erstaunlicher, als sie keiner gängigen Erwartung oder Vorstellung von geeigneten Kriegern entspricht. Die Auswahl wird erneut als göttliches Zeichen gestaltet: JHWH gibt Gideon ein Zeichen, das seine Entscheidung kundtut und handlungsweisend sein soll.²⁶⁹ Es ist auch nach der Auswahl nicht eindeutig feststellbar, ob am Ende die besten Krieger oder nur ungeeignete Männer für die entscheidende Schlacht übrig bleiben.²⁷⁰ Wichtig ist jedoch, dass es nur noch 300 von JHWH ausersehene Männer sind. Unabhängig davon, ob es sich bei ihnen um Helden oder 300 Feiglinge handelt, mit diesem winzigen Heer scheint im Angesicht der überaus zahlreichen Feinde die Gefahr gebannt, dass sich Israel rühmen könnte, aus eigener Kraft besiegt zu haben.

In den Reden JHWHs wird die zentrale Frage aus Ri 6, ob Gott handlungsfähig sei, erneut aufgenommen. Unmissverständlich zeigen die Anweisungen JHWHs an Gideon, dass allein JHWH handelt und die Truppenstärke dabei unbedeutend ist. Die Fragen Gideons (6,13–16) und seine Zweifel (6,36–40) werden in den autoritären Anordnungen nicht beantwortet,

²⁶⁷ Vgl. z.B. die bildhafte Rede in Jes 10,15, in der die Unsinnigkeit eines Werkzeuges dargestellt wird, das sich den Ruhm zuschreibt, der eigentlich dem gebührt, der es bedient. Jes 44,23; 49,3; 60,21; 61,3 zeigen ebenfalls mit dem Verb פאר, dass sich JHWH in seinem Wirken an Israel verherrlicht.

²⁶⁸ Die Anzahl der Krieger wird zunächst auf 31% (3f–g) und in einem weiteren Schritt sogar auf 0,9% der ursprünglichen Stärke von 32.000 Mann (V 6) reduziert.

²⁶⁹ Vgl. *Amit*, Judges, 234–235.

²⁷⁰ Diese Frage wird in der Literatur ganz unterschiedlich beantwortet. Während ein Teil vermutet, dass es sich bei den 300 um die am wenigsten geeigneten Männer handelt, sprechen sich andere dafür aus, dass hier die 300 besten Krieger auserwählt werden. Für einen Überblick vgl. *Butler*, Judges, 212–213; *Groß*, Richter, 435–437.

sondern auf die Spitze getrieben. Gott gibt Gideon keine Zusicherung, die nach menschlichem Ermessen einen Erfolg wahrscheinlich macht. Das Motiv der Hilfe und Unterstützung JHWHs tritt in dieser Erzählung erstmals als Konkurrenz zum israelitischen Heer auf. Erst nachdem die Überlegenheit von 300 Männern durch JHWHs Hilfe deutlich geworden ist, werden für die Verfolgung der Feinde erneut mehrere Stämme aufgerufen, sich zu beteiligen (7,23–24).

Nach der entscheidenden Schlacht gegen die Midianiter, bei der nur JHWH den Kampf führt, tritt dieser in den Hintergrund. Gideon erwähnt ihn noch als wirkmächtige Instanz in seinen Reden – er verweist auf JHWHs Handeln (Ri 8,3–7), er schwört bei JHWH (8,19) und er anerkennt JHWH als einzig legitimen Herrscher (8,23) – aber die Erzählstimme berichtet von keinen weiteren Handlungen JHWHs, noch gewährt sie Einblick in dessen Perspektive.

2.5.3. *Wer rettet Israel?*

Das Richterschema und das formelhafte Handlungsgerüst werden in der Gideon Erzählung erweitert und variiert. Die einzelnen Elemente finden sich über die Erzählung hin verstreut, und sie sind teilweise auch zu kleinen Szenen ausgebaut. So wird beispielsweise die Bedrohung durch die Feinde ausführlich dargestellt (6,2–5), und ebenso wird die Auslieferung der Feinde nicht nur erzählt, sondern in dem belauschten Traumgespräch deutend vorweggenommen (7,13–14). Die negative Bewertung der IsraelitInnen wird in dieser Erzählung gleich mehrmals entfaltet. Nach der formelhaften Feststellung am Beginn wird diese Wertung in der Begegnung mit dem namenlosen Propheten inszeniert (6,7–10) und auch in der Szene der Zerstörung des Baal-Altars weiter fortgesetzt. Nur Gideon, seine Männer und sein Vater stehen auf der Seite JHWHs, der Rest der Ortschaft hält zu Baal und ist bereit, diese Gottheit gegen JHWH zu verteidigen. Andere Elemente, so z. B. die Feindbedrohung, werden im Verlauf der Erzählung wiederholt aufgegriffen und tragen dazu bei, den Erzählzusammenhang, wie er im Richterschema vorgegeben ist, aufrechtzuerhalten.

Am Beginn der Erzählung lehnt sich die Einleitung eng an das Richterschema an und schildert nach der wertenden Zusammenfassung der Handlungen der Israeliten sowie der darauf folgenden Übergabe an die Feinde (Ri 6,1) die Bedrückungssituation ausführlich (V 2–6). Der Hilfescrei (V 6) bleibt jedoch zunächst ungehört, und anstatt eines helfenden Eingreifens folgt der ernüchternde Schuld aufweis durch die Rede eines Propheten. Damit werden die Hoffnungen auf eine positive, rettende Antwort Gottes

nicht gestärkt, die Erwartungen der LeserInnen werden vielmehr gedämpft. Die folgende Begegnung Gideons (6,12–24) mit dem Boten Gottes und seine Beauftragung als Retter lässt sich nur dann als Antwort auf den Schrei des Volkes verstehen, wenn das Richterschema als bekannt vorausgesetzt wird. Ohne diese Information beginnt in V 11 eine neue Erzählung, die erst in V 13 durch Gideons Deutung der aktuellen Situation in die am Beginn vorgestellte Feindbedrohung eingeordnet wird. Hier zeigt sich zugleich eine Diskrepanz zwischen der Deutung der Ereignisse, wie sie vom Richterschema her nahegelegt wird, und der Perspektive Gideons, denn dieser scheint den Abfalls Israels von JHWH nicht als Ursache dafür zu sehen. Die Deutung des Richterschemas wird in der Figur Gideons infrage gestellt.

Der zentrale Punkt jedoch, der in der Gideon Erzählung in einen kritischen Diskurs mit dem Richterschema tritt, ist die Rolle des Richters und sein Verhältnis zu JHWH. Die Erzählung greift die Diskussion um den Stellenwert der Retterpersönlichkeit explizit auf, wobei die Darstellung Gideons zwischen einem charismatischen Anführer und einem „Werkzeug Gottes“ changiert. Das in enger Verbindung zur Führungspersönlichkeit stehende Thema „retten“ (יָשַׁע) wird bereits im Dialog zwischen Gideon und dem Boten in den Mittelpunkt gestellt. Zunächst dreht sich dieses Gespräch um die grundsätzliche Fähigkeit zu retten. Mit der Perspektive Gideons ergeben sich zwei Unsicherheiten: Zunächst scheint es unklar, ob Gott überhaupt willens ist rettend einzugreifen, und zudem bezweifelt Gideon, ob er selbst in der Lage ist, den Auftrag zur Rettung Israels auszuführen. Zahlreiche Elemente dieses Gesprächs, wie z. B. die Beauftragung eines Auserwählten durch Gott, die Zweifel des Auserwählten oder die Bestärkung durch Zeichen und Zusage göttlicher Hilfe wecken Assoziationen zur Berufungserzählung des Mose (Ex 3,1–15).²⁷¹ Trotz der Zweifel Gideons werden damit große Erwartungen geweckt, die auf einen Führer wie Moses hoffen lassen.

Im Anschluss an die Frage nach den Voraussetzungen und Möglichkeiten des Rettens wird die Frage: „Wer rettet?“ in der Beschreibung der Vorbereitung des Kampfes zu einer Entscheidungsfrage stilisiert. In der Perspektive JHWHs treten Gott und das Volk in Konkurrenz zueinander. Eine diplomatische Antwort auf diese Frage eröffnet die Traumerzählung der Midianiter. Gideon und JHWH werden als Einheit gesehen, Gideon als Mann Gottes, dem Gott die Feinde in die Hand gibt. Diese Deutung übernimmt Gideon schließlich in seinen Schlachtruf „für JHWH und für Gideon“ (7,18). Aus der

²⁷¹ Vgl. die ausführliche Darstellung in *Shalom-Guy*, Call narratives; vgl. ebenso *Beyerlin*, Traditionsgeschichte, 9.

Perspektive des Volkes allerdings erscheint Gideon als einziger Retter, dem deshalb auch die Königswürde angeboten wird (8,22).²⁷² Die Frage: „Wer rettet Israel?“ ist damit weiterhin offen.

In der Gideon Erzählung tritt ein weiteres spannungsvolles und neues Element in die Textwelt, nämlich der Konflikt und die mangelnde Solidarität unter den Stämmen (Ri 8). Mit dieser Problematik wird das Deutungsschema des Rahmens verlassen, der außer Israel als ganzem Volk und einzelnen Richter gestalten keine weitere Differenzierung vornimmt. Nur knapp gelingt es Gideon (8,1–3), die Vorwürfe der Efraimiter zurückzuweisen und eine drohende Auseinandersetzung abzuwenden. Bei der Verfolgung flüchtiger Feinde kommt es allerdings zu weiteren Konflikten mit Städten, deren Hilfeleistung vorausgesetzt wird (8,5–9.15–17). Das Problem der Solidarität wird in dieser Erzählung mit der Durchsetzung von Gideons Ordnungsvorstellung (O-Welt) beendet. Eine tragfähige Lösung ist das jedoch nicht, wie die weiteren Erzählungen noch zeigen werden. Die Bedrohungssituation wird damit deutlich modifiziert, denn nicht die Feinde von außen, sondern die Unstimmigkeiten von innen gefährden Israel.

2.6. ABIMELECH (Ri 8,33–9,57)

Die Erzählung von Abimelech schließt sich unmittelbar an die Gideon Erzählung an, doch fügt sich seine Herrschaft nicht nahtlos in die Reihe der Richter und Rettergestalten ein. Obwohl erwähnt wird, dass das Volk nach dem Tod Gideons erneut von Gott abfällt (8,33–34), fehlt die sonst unmittelbar anschließend erzählte Reaktion Gottes. Die folgende Erzählung richtet den Blick ganz auf die Situation im Volk, die in der Darstellung Abimelechs entfaltet wird. Themen, die in der Gideon Erzählung bereits angeklungen sind, werden am Beispiel Abimelechs weiter ausgeführt. Im Zentrum stehen die Frage nach der Führung sowie die Frage nach der Solidarität gegenüber einem Richter/Herrscher. Die bislang klar strukturierte Ordnung, die Loyalität gegenüber JHWH und Solidarität innerhalb der Stämme Gemeinschaft fordert, wird nun um das Element der Loyalität gegenüber einer Richtergestalt erweitert. Das Thema einer von göttlicher Berufung losgelösten Herrschaft, das am Ende der Gideon Erzählung bereits angeklungen ist, wird am Beispiel Abimelechs ebenfalls weitergeführt. Die Kritik an dieser Situation richtet sich dabei nicht nur gegen Abimelech, sondern ebenso gegen

²⁷² Vgl. Exum, Centre, 419.

die Bewohner von Sichem, die dessen Herrschaft erst ermöglichen und so den Bruch der Solidarität mit Gideon fördern und vorantreiben. Sowohl die verweigernde und von Abimelech schwer verletzte Familiensolidarität als auch die unkritisch erwiesene Familiensolidarität, die Unterstützung Abimelechs durch die Bewohner Sichems, werden problematisiert.

2.6.1. *Die Entfaltung der Textwelt*

Die Abimelecherzählung ist mit dem Motiv des Sohnes, der die Herrschaft übernimmt, eng an die Gideonerzählung angebunden (vgl. 8,22–23,30–31). Entsprechend schließt sich der Hinweis darauf, dass die Israeliten sich erneut von JHWH abwenden (8,33), unmittelbar an die Notiz vom Tod Gideons an, und sie wird zudem durch den Hinweis erweitert, dass die Israeliten Gideon gegenüber keine Loyalität (לֹא־אֵפוֹד) zeigen (8,35). Betont wird sowohl im Verhältnis zu JHWH als auch zu Gideon, dass das Volk die rettenden Taten vergessen hat und nicht entsprechend handelt (8,34–35). Auf diese Hintergrundschilderung folgt ab 9,1 die Erzählung von Abimelech, dem Sohn der Nebenfrau Gideons (8,31), der sich mit der Unterstützung der Bewohner Sichems zum alleinigen Herrscher aufschwingt. Dabei macht sich Abimelech verwandtschaftliche Beziehungen zunutze. Als Sohn einer Nebenfrau Gideons wendet er sich von der väterlichen Linie ab und sichert sich in expliziter Abgrenzung zu den 70 Söhnen Gideons die Unterstützung der Familie seiner Mutter. Von Beginn an wird Abimelech als Gegenbild zu Gideon gezeichnet. Die kritische Darstellung seiner Einsetzung als König erfolgt auch durch die Anordnung der Ereignisse, die bereits ein deutlich negatives Bild zeichnen. Zwischen der Zuwendung der Sichemiten zu Abimelech (V 3) und seiner Erhebung zum König (V 6) finden sich zwei Ereignisse. Zunächst der Hinweis darauf, dass dieser dank der finanziellen Unterstützung der Sichemiten Männer anheuern kann (V 4), gefolgt von der zusammenfassenden Erzählung der Ermordung der 70 Brüder (V 5).²⁷³ Die Einsetzung als König erscheint so für die LeserInnen in einem umso problematischeren Licht.

Dieser erste Abschnitt der Erzählung wird ganz von der Erzählstimme dominiert, die nur in V 2, der Rede Abimelechs an die Sichemiten, und einer kurzen Stellungnahme der Bürger Sichems in V 3 unterbrochen wird. Dies ändert sich mit dem Auftreten Jotams. Seine lange Rede ist als unmit-

²⁷³ Die negative Darstellung Abimelechs beruht vor allem auf diesen Ereignissen. Seine militärischen Fähigkeiten hingegen werden im Folgenden nicht kritisiert. Vgl. *Schöpfung*, Jotam's fable, 97.

telbare Reaktion auf die Machtergreifung eingefügt. Jotam, der einzige Sohn Gideons, der dem Massaker entronnen ist, wendet sich an die Bewohner Sichems, als er von der Einsetzung Abimelechs als König erfährt (9,7a). In einer metaphorischen Beispielerzählung (9,8–15) hält er den Sichemiten einen Spiegel vor und deutet anschließend diese Erzählung explizit auf die aktuelle Situation hin (V 16–20). Am Ende dieser Rede flieht Jotam nach Beer (9,21) und tritt danach nicht mehr in Erscheinung.

Die weitere Darstellung ist wieder weitgehend von der Erzählstimme geprägt, die auch die Deutung der Situation steuert und die folgenden Ereignisse mit Blick auf das göttliche Vergeltungshandeln interpretiert (V 24).

Nach der Machtergreifung Abimelechs wird von den zunehmenden Schwierigkeiten seiner Herrschaft erzählt. Die wankelmütige Solidarität der Sichemiten, die Abimelech an die Macht brachte, bedroht ihn nun selbst. Mit Gaal betritt ein Widersacher die Erzählung, dem es gelingt, die Solidarität der Bewohner Sichems aufzulösen (9,26).²⁷⁴ Der von Gaal initiierte Widerstand entwickelt sich zum Kampf um Sichem. Die Entfaltung des Konflikts wird mit einem Einblick in die Figurenwelten geschildert (V 28–33), der den Bericht der Erzählstimme weiter ausgestaltet. So entstehen kurze Szenen, welche die Entwicklung an parallelen Handlungsorten zeigen: In Sichem selbst stehen sich Sebul, ein loyaler Stadthalter Abimelechs, und Gaal gegenüber, während Abimelech, der sich nicht in Aruma aufhält (V 41), zunächst nur von Sebul über die Zustände informiert ist. Dieser verbindet mit Hilfe von Boten beide Schauplätze der Handlung miteinander und arrangiert die entscheidende Schlacht.

Die Schilderung der Kampfhandlungen und der Entwicklung des weiteren Geschehens wird dann wiederum fast ausschließlich von der Erzählstimme dargeboten. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt ganz auf Abimelech und seiner Niederschlagung des Aufstands. In zwei Anläufen wird davon berichtet, wie zuerst Gaal besiegt und vertrieben (V 39–41) und anschließend die Stadt durch einen erneuten Angriff Abimelechs verwüstet wird (V 42–45). Auch die Bewohner Migdal-Sichems werden nicht verschont (V 46–49). Durch die vorangestellte Deutung in Jotams Rede erscheint die von Abimelech ausgehende Zerstörung als konsequente Entwicklung der Ereignisse.

Gott spielt in diesen Auseinandersetzungen keine direkte Rolle, das Kampfgeschehen bleibt auf die rein menschliche Ebene beschränkt. In der

²⁷⁴ Die zusammenfassende Feststellung der Erzählstimme hält explizit fest, dass die Sichemiten „treulos“ handeln (בגדו).

Szene des Kampfes mit Migdal-Sichem wird jedoch dadurch, dass sich die Bewohner der Gottheit בעל ברית zuwenden,²⁷⁵ deutlich, dass es um die Loyalität des Volkes gegenüber Gott nicht gut bestellt ist. Unmittelbar an diese Szene anschließend wird von einem Feldzug gegen Tebez berichtet, bei dem Abimelech ums Leben kommt (V 50–54). Eine zusammenfassende Deutung und Wertung der Erzählstimme setzt einen Schlusspunkt unter die Erzählung (V 56–57).

Zeit und Raum

Die Ereignisse dieser Erzählung setzen nach dem Tod Gideons ein (8,33). Dabei wird Abimelech als Sohn Gideons zeitlich in einen nicht zu großen Abstand zu Gideon gesetzt, ohne dass die Zeitspanne zwischen seinem Tod und der Machtergreifung Abimelechs jedoch genannt wird. Der einzige genau angegebene Zeitraum bezieht sich zusammenfassend auf die dreijährige Herrschaft Abimelechs (9,22). Alle anderen Zeitangaben dienen dazu, die Ereignisse miteinander zu verbinden und so den Ablauf des Geschehens anschaulich werden zu lassen (V 42, 45) oder, in den direkten Reden, Pläne zu entwerfen (V 32–33).

Die Raumschilderung in dieser Erzählung fügt sich in das Schema der Eroberung von Räumen ein, sie zeigt jedoch einen wesentlichen Unterschied: Es geht nicht um die Gewinnung von Siedlungsgebiet für einen der Stämme Israels, sondern um die Errichtung des Herrschaftsgebietes eines einzelnen Herrschers. Der Anspruch Abimelechs zielt damit auf eine Neukonzeption des Raums.

Den räumlichen Mittelpunkt der Erzählung bildet die Stadt Sichem. Mit der Ermordung der anderen Söhne Gideons in Ofra wird die Auslöschung der Familie und damit auch das Ende einer Bindung an Ofra deutlich gemacht (9,5). So wechselt mit Abimelech das Zentrum von Ofra, dem Heimatort seines Vaters, nach Sichem, der Stadt seiner Mutter. Der nahegelegene Berg Garizim (9,7) wird als der Ort, von dem herab Jotam zu allen Bewohnern der Stadt Sichem spricht, genannt. Durch die Wahl des Ortes werden bereits die Intention der Rede und die Position des Redners angedeutet. Jotams Perspektive zeigt räumlich wie inhaltlich einen Überblick, der das aktuelle Geschehen in einen größeren Kontext einordnen kann.

²⁷⁵ Lewis sieht ברית בעל „as an epithet of the god El Berith, who was referred to as ‚the lord for the covenant‘, a patron god who established a kinship bond with the city inhabitants“. (Lewis, Identity, 423.) Er geht davon aus, dass zur selben Zeit nur eine Gottheit als „patron deity“ verehrt wird und בעל ברית folglich ein Gegenspieler JHWHs ist. Vgl. Lewis, Identity, 415.

Doch mit der Abwendung der Sichemiten von Abimelech und dem Aufstand Gaals zerbricht die enge Bindung zwischen Abimelech und dieser Stadt. Sie wird nun zum Schauplatz kriegerischer Auseinandersetzungen, in denen Abimelech seinen Herrschaftsanspruch verteidigt. Am Beginn dieser Auseinandersetzung wird die Spannung der Erzählung mit Raumbildern erzeugt. Die Annäherung Abimelechs und seiner Männer wird im Dialog zwischen Gaal und Sebul kommentiert (V 36–37), wobei deren Wahrnehmung zunächst unklar ist bzw. bewusst verfälscht wird und sich so die herannahende Gefahr erst langsam aus dem Schatten der Berge löst und sichtbar wird.

Dass Abimelech seine Bindung zu Sichem abbricht, wird zum einen darin deutlich, dass er erst nach dem Aufstand explizit an einem anderen Ort, in Aruma, lokalisiert wird (V 41), die Stadt (V 45) verwüstet und auch die Leute von Migdal-Sichem tötet.²⁷⁶ Die Raumbilder zeigen bereits klar das Eintreffen der negativen Folgen, die in der metaphorischen Erzählung Jotams als Konsequenz der Einsetzung Abimelechs zum König angesprochen werden. Das Bild vom „Salz säen“ weist explizit darauf hin, dass das Land nach der Zerstörung unfruchtbar ist.²⁷⁷ Das in Jotams Rede dominante Thema der Fruchtbarkeit wird damit in einem Gegensatzbild erneut aufgegriffen. Das Feuer, das Abimelech legt, um die Menschen, die in Migdal-Sichem Zuflucht im Tempel des Gottes Berit gesucht haben, zu vernichten, greift sogar noch direkter die Bildsprache der metaphorischen Rede auf und bestätigt diese Unheilsansage.

Insgesamt spannen die erzählten Orte und Bewegungen einen relativ kleinen Raum innerhalb Israels auf. Ganz Israel kommt von der Raumgestaltung her an keiner Stelle in den Blick. Auch die kriegerischen Auseinandersetzungen sind räumlich eng begrenzt. Selbst der Eroberungsfeldzug nach Tebez (9,50–54) bleibt im israelitischen Gebiet und dient der Ausweitung von Abimelechs Einflussbereich. Als Abimelech jedoch bei der Belagerung von Tebez ums Leben kommt, ist auch diese Expansion beendet. Diese Belagerung setzt seiner bis dahin weitgehend erfolgreichen Aneignung von Räumen ein Ende.

²⁷⁶ Ein Turm (מגדל) kann sowohl ein alleinstehender Wehr- und Festungsturm, ein Zufluchtsort für die Bewohner der Stadt sein, als auch ein Turm, der innerhalb der Stadt einen Zufluchtsort bietet, so in Tebez (V 51) (vgl. *Groß*, Richter, 522). Migdal-Sichem wird in der Erzählung als eine eigene räumliche Einheit behandelt. Wie am Beginn der Erzählung von den בעלי שכם, so wird in V 46 von den בעלי מגדל-שכם gesprochen, die sogar erst über das Geschehen in Sichem unterrichtet werden.

²⁷⁷ So beispielsweise Dtn 29,22; Ps 107,34; Jer 17,6; Zef 2,9; Ijob 39,6. Vgl. *Groß*, Richter, 521.

2.6.2. *Rivalen*

Die Figurenwelt dieser Erzählung beschränkt sich auf die Bewohner jenes Gebietes, in dem die Handlung spielt. Im Mittelpunkt der geschilderten Figuren steht Abimelech, seine Verbündeten und seine Widersacher. Dieser Personenkreis wird summarisch auf die Bewohner einiger Städte (die Bewohner von Sichem, Migdal-Sichem und Tebez) und Kriegstruppen erweitert, nicht jedoch auf einen Stamm oder auf ganz Israel.

Die Hauptakteure der Handlung, sowohl Abimelech und sein Statthalter Sebul als auch sein Herausforderer Gaal, werden als machthungrige Akteure im Kampf um die Vorherrschaft gezeigt, die in der Erzählung kritisiert werden. Wenngleich JHWH am Ende das Böse auf die Figuren zurückkommen lässt, führt das zu keiner Ruhezeit oder einem positiven Ende für das Land.

JHWH

JHWH wird namentlich nur in der einleitenden rahmenden Schilderung erwähnt (8,34), während im weiteren Verlauf der Erzählung nur von אלהים die Rede ist. Wenngleich die Erzählung keinen direkten Einblick in die Figurenwelt JHWHs gewährt, nimmt Gott und seine Absichten (I-Welt) einen zentralen Platz in der Deutung der Ereignisse durch die Erzählstimme ein. Die Rolle, die Gott vorrangig zugeschrieben wird, ist die einer ausgleichenden Instanz, die den Tun-Ergehen-Zusammenhang und damit Stabilität garantiert. Besonders deutlich wird dies in der Rede Jotams (9,7). Die Forderung nach Gerechtigkeit, die dieser erhebt, wird – so Jotams Perspektive – von Gott unterstützt. Die in der metaphorischen Rede grundlegende Vorstellung wird in der weiteren Erzählung aufgegriffen. So berichtet die Erzählstimme davon, dass Gott als Vergeltungsmaßnahme einen bösen Geist zwischen die Herren von Sichem und Abimelech sendet (9,23–24). Mit dieser Bemerkung deutet die Erzählstimme vorwegnehmend die im Folgenden geschilderten Ereignisse. Sowohl Abimelech als auch die Sichemiten entgehen ihrer Strafe nicht. Wichtig ist allerdings, dass JHWH den bösen Geist zwischen die Parteien sendet, nicht zu einer Person.²⁷⁸ Es geht um das Verhältnis zwischen den beiden; dieses wird gestört und führt zu einem Verlust der Loyalität und Solidarität.

Am Ende der Erzählung wird die Tat einer mutigen Frau in Tebez, welcher der entscheidende Schlag gegen Abimelech gelingt, als ein Strafhandeln

²⁷⁸ So beispielsweise bei Saul 1 Sam 16,16.23; 18,10; 19,9.

Gottes interpretiert und dadurch noch einmal explizit betont, dass Gott das Böse, das Abimelech an seinem Vater getan hat, auf ihn zurückfallen ließ (V 56). Eine Erweiterung dieses Gedankens auf die gesamte dargestellte Entwicklung schließt die Erzählung ab (V 57). Gott als Garant von Gerechtigkeit und Vergeltung erweist sich als ein Motiv, das die Erzählung in ihren unterschiedlichen Erzählteilen zusammenhält.²⁷⁹ Die Deutung der Ereignisse als JHWHs Intention (I-Welt) lässt die sonst eher zufällige Entwicklung als planvolles Geschehen erscheinen.

Abimelech

Abimelech wird am Beginn der Erzählung als ein machthungriger Mann vorgestellt, der es geschickt versteht, seine untergeordnete Position in der Familie seines Vaters (als Sohn einer Nebenfrau) durch die Unterstützung seiner Verwandten mütterlicherseits auszugleichen. Er ist zielbewusst und weiß die Vertrautheit der Verwandtschaft als Vorteil auf die Frage nach der Herrschaft zu übertragen. In seiner Aufforderung konstruiert Abimelech eine Situation, die vorher noch nie angeklungen ist, nämlich die Herrschaft der 70 Söhne Gideons (9,2). Entgegen der expliziten Ablehnung einer erblichen Herrschaftsfolge (8,23) durch Gideon scheint es in der Darstellung Abimelechs keinen Zweifel am Herrschaftsanspruch dieser Söhne zu geben.²⁸⁰ Damit stehen sich zwei Figurenperspektiven unvermittelt gegenüber: Abimelechs Interpretation der Situation (K-Welt) und sein Lösungsvorschlag (I-Welt) widersprechen der von Gideon geäußerten Absicht (I-Welt).

Zugleich distanziert sich Abimelech von seiner eigenen Zugehörigkeit zu Gideon und zu seinen 70 Halbbrüdern. An ihre Stelle setzt er die Familie seiner Mutter und fordert diese Verwandtschaft auf, seinen Alleinherrschaftsanspruch zu unterstützen. Die Dringlichkeit des Unterstützungsbedarfs wird noch dadurch gesteigert, dass Abimelech seine Halbbrüder als eine Einheit in den Blick nimmt. So erscheinen die 70 Söhne Gideons als eine Größe, gegen die er allein nicht antreten kann.²⁸¹ Die Frage des Machtanspruchs wird auf diese Weise zu einer Frage der Familiensolidarität.

²⁷⁹ Anspielungen innerhalb der Erzählung verstärken diesen Eindruck. So bildet beispielsweise **נֶחֱלָה** ein Leitmotiv: Abimelech erschlägt seine Brüder auf einem Stein (5b) und er wird am Ende von einer Frau mit einem Mühlstein lebensgefährlich am Kopf verwundet (53a). Vgl. Janzen, *Woman*.

²⁸⁰ Vgl. Hentschel, *Abimelech*, 42.

²⁸¹ Die Hervorhebung der 70 Brüder als Herrschaftsform zielt nicht grundsätzlich darauf ab, die Staatsform der Oligarchie jener der Monarchie gegenüberzustellen.

Abimelech verwendet die Vorstellung einer Herrschaft der 70 Brüder, um die Angst der Bewohner von Sichem vor einer Fremdherrschaft zu schüren. Mit dieser Argumentation entzweit Abimelech die Solidarität innerhalb Israels und nutzt diese Spaltung für sein eigenes Streben nach Alleinherrschaft. Inwieweit die Behauptung des Herrschaftsanspruchs der Siebzig über Sichem nur ein rhetorisches Element seiner Überzeugungsstrategie ist, bleibt offen.²⁸²

Abimelech wird von den Sichemiten unterstützt, doch die Männer, die er zu seiner Unterstützung heranzieht, werden von der Erzählstimme als „besitzlos und rücksichtslos“ (רִיקִים וּפְחוּזִים) beschrieben (V 4). Mit dieser Gruppe tritt er gegen seine Halbbrüder an und zeigt gleich zu Beginn, dass er wenig Skrupel kennt (V 5). Abimelech versteht es, seine Pläne (I-Welt) zielstrebig umzusetzen, und stößt dabei zunächst nur auf geringen Widerstand. Doch auch den Aufstand der Bewohner Sichems (V 25) und Gaals (V 26–41) kann er erfolgreich niederschlagen.

Obwohl Abimelech im Zentrum der Erzählung steht, werden nur sehr spärliche Einblicke in seine Figurenwelt gewährt. Die Erzählstimme beschränkt sich weitgehend darauf zu zeigen, dass er die notwendigen Kämpfe führt und weiterhin bereit ist seinen Herrschaftsanspruch mit (maßloser) Gewalt durchzusetzen. Die wenigen direkten Reden sind allesamt Aufforderungen zur Umsetzung seiner Pläne (I-Welt), die sich ganz auf seinen Herrschaftsanspruch und sein Geschick konzentrieren.²⁸³ Die Aufrechterhaltung seines Führungsanspruchs kommt in seiner letzten Rede noch einmal deutlich zum Ausdruck. Obwohl lebensgefährlich verwundet, ist er immer noch Herr der Lage und fähig, seine Situation zu reflektieren. Mit letzter Kraft versucht er, der Schmach zu entgehen, von einer Frau getötet zu werden.²⁸⁴ Abimelech hält bis zuletzt an seiner Vorstellung einer erfolgreichen Führungspersönlichkeit (I-Welt) fest.²⁸⁵

²⁸² Vgl. Groß, Richter, 498.

²⁸³ In V 2 versucht Abimelech seinen Herrschaftsanspruch durchzusetzen; V 48 setzt er sich selbst als Vorbild des Handelns; V 54 bittet er um seine Tötung.

²⁸⁴ 1 Sam 31,4 erzählt von einem ähnlichen Versuch Sauls, einen ehrenvollen Tod zu sterben.

²⁸⁵ Amit verweist ebenfalls darauf, dass Abimelech als Führungspersönlichkeit gezeichnet wird, die strategisches Geschick besitzt, als Vorbild den Kriegern vorangeht und am Ende einen Heldentod stirbt. Amit, Judges, 112.

Sebul und Gaal

Der in den V 26–41 geschilderte Konflikt spielt sich zwischen Sebul, dem Obersten (שׂר) der Stadt Sichem, und Gaal ab. Sebul wird dabei als loyal gegenüber Abimelech dargestellt, Gaal hingegen als ein Widersacher, der die Autorität Abimelechs infrage stellt, zum Widerstand gegen dessen Herrschaft aufruft (9,28) und vollmundig seinen Wunsch kundtut, Abimelech zu stürzen (9,29). Das Vorhaben Gaals (I-Welt) wird nur als Rebellion und Machtstreben dargestellt, Begründungen oder größere Ziele werden jedoch nicht genannt. Die Rede, mit der Gaal die Sichemiten davon überzeugt, dass sie sich ihm anschließen sollen (V 28), spiegelt die Rede Abimelechs (V 2). Erneut wird die Familienzugehörigkeit als Argument eingesetzt, wobei Gaal Abimelech nun der Familie Jerubbaals zuordnet, während er sich als wahrer Sichemite darstellt. Damit fordert die Argumentation Gaals parallel zu der des Abimelech zu unsolidarischem Verhalten auf.²⁸⁶ Dass das in dieser Rede entworfene Vorhaben Anklang in der Bevölkerung Sichems findet, wird erst in V 39 erkennbar, als Sichem hinter Gaal auszieht. Doch lässt sich sein Plan (I-Welt) nicht realisieren, sein Aufstand wird niedergeschlagen und führt zahlreiche seiner Anhänger in den Tod (V 40–45).

Einen anderen Blick auf Gaal bietet die Perspektive Sebuls, aus dessen Perspektive die gesamte Situation, aber auch Gaal, vorrangig geschildert werden (V 30–38). Sebul informiert Abimelech (V 31), legt ihm eine entsprechende Kampfstrategie nahe (V 32–33), und er hindert schließlich durch einen geschickt geführten Dialog Gaal daran, die Situation rechtzeitig richtig einzuschätzen (V 36–38). Im Mittelpunkt steht die Deutung einer Wahrnehmung und damit die Einschätzung einer Situation.²⁸⁷

In der Auseinandersetzung zwischen Gaal und Sebul erweist sich letztlich das Wissen (K-Welt) und in der Folge auch die Strategie (I-Welt) Sebuls als überlegen. In der Perspektive des Statthalters kommt zugleich auch die Überlegenheit der Herrschaft Abimelechs zum Ausdruck.

²⁸⁶ Vgl. *Boogaart*, *Stone for stone*, 50.

²⁸⁷ Der Dialog zwischen Gaal und Sebul wird lebhaft, mit raschen Sprecherwechseln dargestellt. Sebul beginnt den Dialog mit einem Hinweis (הנה), einer Aufforderung zur Wahrnehmung (V 36), doch widerspricht Sebul seiner Deutung dessen, was er gesehen hat. Erst als Gaal auf seiner Version beharrt, stimmt Sebul zu und verhöhnt ihn mit drei rhetorischen Fragen, in denen er dessen Widerstandspläne ebenso wie seine provozierende Aufforderung zitiert.

Jotam

Jotam, als einziger Sohn Gideons dem Brudermord entronnen, wagt es, in einer Rede seine Einschätzung der Ereignisse öffentlich zu machen. Er vertritt damit die beinahe ausgerottete Perspektive der Nachkommen Gideons. Dass er mit seiner kritischen Reflexion möglichst viele AdressatInnen erreichen will, wird schon durch die räumliche Anordnung der Situation deutlich: Er steigt auf den Gipfel des Berges Garizim und verkündet von dort aus seine Botschaft (9,7–15).

Jotam beginnt seine Rede phatisch mit einem expliziten Aufruf zum Hören, und er weist dabei die AdressatInnen auf die Bedeutung seiner Rede hin. Er stellt seine Rede in den Zusammenhang des Verhältnisses der Sichemiten zu Gott: „Hört auf mich, dann wird Gott auf euch hören“ (V 7). Implizit schlüpft Jotam damit in die Rolle eines kritischen Propheten,²⁸⁸ obwohl weder von einem göttlichen Auftrag noch einer Berufung Jotams berichtet wird. Dessen Reflexion wird somit ausschließlich als seine Perspektive und seine Deutung der Situation (K-Welt) präsentiert. Im Mittelpunkt der metaphorischen Erzählung steht das Thema „Führung“; dabei ist die dringlichste Frage die, wie ein geeigneter Kandidat für diese Aufgabe gefunden werden kann. Die Versuche der Bäume, einen König zu finden, zeigen alle Beteiligten, sowohl die Fragenden als auch die Gefragten, in einem kritischen Licht. Verschiedene Vorstellungen und Erwartungen an einen König prallen aufeinander, ohne einer eindeutigen Lösung zugeführt zu werden.²⁸⁹ Die Pointe der Erzählung zielt am Ende auf die Rolle derer, die einen König einsetzen, ihnen obliegt letztendlich die Entscheidung.

Mit diesem Thema schließt die metaphorische Erzählung direkt an die zuvor geschilderten Ereignisse an und nimmt im Rückblick die Entscheidung der Sichemiten, Abimelech als ihren König einzusetzen, kritisch in den Blick. In der konkreten Kommunikationssituation bietet die Rede Jotams den ZuhörerInnen zunächst allerdings eine neutrale Position an,²⁹⁰ von der aus sie das Vorgehen der Bäume verfolgen können, bevor sie selbst in V 16–18 in die Erzählung hineingezogen werden und sich in den Bäumen wiedererkennen.

Eingeleitet mit *ועתה* kehrt die Rede in V 16a in die aktuelle Redesituation zurück²⁹¹ und verbindet die metaphorische Erzählung explizit mit der

²⁸⁸ Vgl. die kritische Rede des Boten Gottes in Ri 2,1–3 und des namenlosen Propheten in Ri 6,7–10.

²⁸⁹ Siehe die Ausführungen zur Rede Jotams im dritten Kapitel (3.2.2), S. 272–278.

²⁹⁰ Vgl. auch Jes 5,2; 2Sam 12,1–4.

²⁹¹ Der Übergang am Ende der Beispielerzählung zur aktuellen Erzählsituation erfolgt

Königssalbung Abimelechs.²⁹² Nun wird auch die in der Rede des Dornbaums offen gebliebene Frage, auf wen sich das geforderte Handeln in Wahrheit und Aufrichtigkeit bezieht, auf die Loyalität Gideon gegenüber entfaltet.²⁹³ Die Schuld liegt in der Einschätzung Jotams nicht nur bei Abimelech, sondern die Sichemiten tragen ebenfalls ihren Teil an Verantwortung, wie er rückblickend in der Gegenüberstellung der Taten Gideons und der Bewohner Sichems in den V 17–18 zeigt. Die Folgen ihrer Entscheidung, Abimelech als König einzusetzen, werden hier direkt angeklagt.²⁹⁴

Mögliche positive Folgen der getroffenen Wahl (19a–c), die in der Rede des Dornbaums innerhalb der metaphorischen Beispielerzählung noch als Möglichkeit offen standen, sind nach den vorigen Ausführungen jedoch keine Alternative mehr, und die negativen Folgen sind somit vorhersehbar. Das Unheil ist für beide Seiten, für die Bürger von Sichem ebenso wie für Abimelech, verheerend (V 20). Mit dieser Unheilsansage, die versucht Vorstellungen von Gerechtigkeit und Verantwortung in den ZuhörerInnen zu wecken, endet die Erzählung.²⁹⁵

Die Kritik derer, die unbedingt einen König einsetzen wollen, entfaltet sich hier zunächst als Orientierungslosigkeit angesichts unterschiedlicher Königsvorstellungen. In der Deutung allerdings wird daraus Verantwortungslosigkeit, wobei erneut die Frage nach Loyalität in den Vordergrund tritt. Die Grundhaltungen von אמת und תמים werden am Ende zu den entscheidenden Kriterien.

fließend. Noch in der direkten Rede des Dornbaums erfolgt ein Wechsel von der Ich-Form zur Rede über den Dornbaum (15b). Wenngleich es nicht zwingend notwendig ist, dass ein Sprecher über sich selbst in der 1c.sg. spricht, könnte dieser Wechsel darauf hindeuten, dass 15b bereits Teil der folgenden Interpretation und Aktualisierung (V 16–20) ist.

²⁹² ועתה dient als makrosyntaktisches Signal, das „vor allem in Reden dort eingesetzt wird, wo der Text ‚umkippt‘, d.h. wo der Redner zum eigentlichen Anliegen kommt, für das die vorher erwähnten Sachverhalte gewissermaßen nur ein Vorspiel waren“. *Bartelmus*, Jothamfabel, 110.

²⁹³ Die Qualifizierung der Handlung mit באמת (15b) wird aufgegriffen und um בתמים erweitert. אמן bezieht sich meist auf die Einstellung zu JHWH. Es ist eine Handlung, die im Einklang mit den Geboten und Weisungen JHWHs steht, so beispielsweise Gen 15,6; Ex 14,31; Jes 7,9; 28,16; 43,10; Hab 2,4 (vgl. *Schöpfung*, Jotham's speech, 9). Als Kombination findet sich באמת ובתמים sonst nur noch in Jos 24,14, eine Ermahnung zur Treue gegenüber JHWH.

²⁹⁴ Vgl. *Fritz*, Abimelech, 144.

²⁹⁵ *Schöpfung* weist für die V 16–20 auf prophetische Parallelen hin: „The rhetorical questions in v 16 including the explications in vv 17 and 18 serve as a reproachful analysis of the situation as one might find it in a prophetic oracle. The curse, the climax of the speech, corresponds to a prophetic prediction of the future. [...] Thus Jotham functions as a prophet-like figure.“ *Schöpfung*, Jotham's speech, 11.

2.6.3. *Ein problematischer Führungsanspruch*

Die in dieser Erzählung entworfene Textwelt beschränkt sich auf ein kleinräumiges Einzelbild, das den Blick nicht auf ganz Israel hin öffnet. Zugleich führt diese Erzählung eine Erweiterung der Fragestellungen ein und lenkt den Blick auf die grundsätzliche Problematik einer vom Volk eingesetzten Führungsgestalt. Auch die Form der metaphorischen Erzählung – wenn gleich auf den Kontext abgestimmt – weist über diesen Kontext hinaus und stellt die Frage, welcher Voraussetzungen die erfolgreiche Wahl eines guten Königs bedarf.

Eng mit der Königswahl verbunden ist das Thema der Solidarität. Erstmals wird das Idealbild der Solidarität mit einer Richtergestalt über den Tod des Richters hinaus explizit angesprochen. Es geht nicht nur um das Verhalten des Volkes gegenüber JHWH, sondern nun auch um jenes gegenüber dem Richter. Entsprechend wird die Handlungsweise Abimelechs, aber auch die der Sichemiten, die sich durch die Unterstützung Abimelechs gegen Gideon stellen, angeprangert.

Diese Erzählung schildert Abimelech zwar eindeutig als Führungspersönlichkeit, ordnet ihn aber nicht in der gleichen Weise wie die anderen Erzählungen in das Richterschema ein.²⁹⁶ Dadurch unterbricht die Erzählung von Abimelech die bislang vorgenommene Periodisierung, die von einer Abfolge der Richtergestalten geprägt ist und verändert so das Bild der Textwelt entscheidend: Die Richter erscheinen nur noch als ein – wenn gleich dominantes – Phänomen in dieser Zeit.

2.7. JIFTACH (Ri 10,6–12,7)

Die Erzählung von Jiftach setzt den kritischen Diskurs zwischen Richter-erzählung und Richterschema fort. Als weiteres Element wird nun die Selbstverständlichkeit von JHWHs Beistand infrage gestellt. Ließ sich am Beginn der Gideon-erzählung durch den mahnenden Auftritt des Propheten bereits ein gewisses Spannungsmoment spüren, so wird das in dieser Erzählung noch weiter entfaltet. Gottes Handeln zugunsten seines Volkes ist nicht mehr selbstverständlich, und auch sein direktes Eingreifen in die Ereignisse

²⁹⁶ Als einziges Rahmenelement wird unmittelbar im Anschluss an den Tod Gideons die Abwendung des Volkes von JHWH und seine Hinwendung zu den **בעלים** sowie zur Gottheit **בעל ברית** erwähnt (8,33), ohne dieses Verhalten jedoch mit einem Verweis auf die göttliche Perspektive zu werten.

tritt zurück. Parallel dazu tritt das eigenverantwortliche Handeln der erzählten Figuren stärker in den Mittelpunkt.

2.7.1. *Die Entfaltung der Textwelt*

Die Erzählweise ist stark von einer szenischen Darstellung geprägt; dabei treten der zu einem Dialog erweiterte Hilfeschrei der IsraelitInnen (10,10–15), die Verhandlungen zwischen den Ältesten Gileads und Jiftach (11,6–10), die sehr ausführlich wiedergegebene Verhandlung Jiftachs mit dem König der Ammoniter (11,12–27), der Dialog Jiftachs mit seiner Tochter (11,35–38) sowie das Streitgespräch Jiftachs mit den Efraimitern (12,1–3) besonders hervor. Diese anschaulich geschilderten Szenen werden von der Erzählstimme verbunden, wobei kurze erzählende Abschnitte Ereignisse und Handlungen zwischendurch zusammenfassend darbieten. Diese Darstellungsweise ermöglicht es auch, Handlungen parallel zu entfalten. Es entsteht der Eindruck, dass die kriegerischen Auseinandersetzungen im Hintergrund ablaufen, während im Vordergrund Episoden aus dem Leben Jiftachs erzählt werden. Die Kämpfe werden, obwohl zu Beginn die Feindgefahr als überaus drängend dargestellt wird, immer wieder unterbrochen, und dabei flacht auch die in diesem Erzählstrang aufgebaute Spannung ab. Die Aufmerksamkeit wird zunehmend stärker auf die Person Jiftachs gelenkt.

Die Erzählung beginnt mit einem ausführlichen Hinweis auf den Abfall von JHWH und einer detaillierten Schilderung der darauf folgenden Notsituation sowie des vergeblichen Hilfeschreis des Volkes. Mit der Weigerung JHWHs, rettend einzugreifen, spitzt sich die Bedrohung durch die Feinde zu. Parallel zur Schilderung der Notlage wird Jiftach als Figur in den Text eingeführt und im Rückblick ein kurzer Einblick in sein Leben gewährt (11,1–3). Mit dem zusammenfassenden Hinweis auf eine zeitliche Unterbrechung (יִדְחִי מִיָּמִים) wechselt Ri 11,4 zurück zum ersten Handlungsstrang und zeigt die Israeliten im Kampf mit den Ammonitern. Nun erst werden die Ältesten Gileads initiativ und versuchen eine Führungspersonlichkeit zu finden (V 5). Erneut verlässt die Erzählstimme die Kampfhandlung und berichtet parallel dazu ausführlich von den Verhandlungen zwischen den Gileaditern und Jiftach (V 5–11).²⁹⁷

²⁹⁷ Dieser Abschnitt erscheint durch die Anfangs- und Endsignale der Erzählstimme als eine geschlossene Einheit. Am Beginn bezieht sich 5a explizit auf die Zeit von V 4 und ordnet so das im Folgenden geschilderte Geschehen in die Zeit von V 4 ein. Nach dem regen Sprecherwechsel zwischen Jiftach und den Ältesten beendet die Erzählstimme diesen Dialog in V 11 mit einer Zusammenfassung der Handlungen, die den vorangegangenen Dialog zugleich noch einmal als erfolgreich kennzeichnen.

Nachdem Jiftach die ihm angebotene Position als Anführer (קצין) und Oberhaupt (ראש) Gileads angenommen hat, ergreift er die Initiative und leitet Verhandlungen mit dem König der Ammoniter ein (V 12–28). Dadurch tritt die kriegerische Auseinandersetzung erneut in den Hintergrund. Erst als die Verhandlungen scheitern, schildert die Erzählstimme ab V 29 den militärischen Einsatz Jiftachs, für die er von den Gileaditern angeworben worden ist. Bevor er die Kampfhandlungen beginnt, stellt die Erzählstimme in V 29 kommentierend fest, dass die רוח יהוה über Jiftach kommt. Nach der ablehnenden Antwort auf den Hilferuf ist dies der erste Hinweis darauf, dass Gott auf der Seite Jiftachs steht und seine Führungsrolle unterstützt. Die zusammenfassende Schilderung des erfolgreichen Kriegszugs (V 29–33) wird in den V 30–31 von einem Gelübde Jiftachs unterbrochen. Bevor Jiftach auf die Ammoniter trifft, tritt das Kampfgeschehen erneut in den Hintergrund, und es wird ein kurzer Einblick in die Perspektive der Person eröffnet. Damit wird der Spannungsbogen über die unmittelbare Erzählsituation hinaus erweitert. In einer kleinen, in sich geschlossenen Szene wird unmittelbar nach der siegreichen Schlacht von der Erfüllung dieses Gelübdes berichtet (V 34–40). Der Beginn ist als feierliche Heimkehr des siegreichen Feldherrn gestaltet,²⁹⁸ den seine Tochter mit Tanz und Gesang empfängt.²⁹⁹ Auf dem Hintergrund des Gelübdes eröffnet sich damit ein neuer Spannungsbogen, der durch den expliziten Hinweis, dass diese Tochter das einzige Kind Jiftachs ist (V 34), noch gesteigert wird. Das Ringen um die Entscheidung wird als ein Dialog zwischen Vater und Tochter präsentiert, an dessen Ende die Entscheidung, das Gelübde zu erfüllen, von beiden bestätigt wird. Nach einer kurzen zeitlichen und räumlichen Trennung der beiden berichtet die Erzählstimme kurz zusammenfassend von der Ausführung des Opfers, sie enthält sich jedoch jeglicher Wertung.³⁰⁰

Anschließend wird der Erzählfaden des Kampfes erneut aufgegriffen und fortgeführt. Ähnlich der Darstellung in der Gideon erzählung (vgl. Ri 8,1–3) initiiert der Unmut der Efraimiter einen Konflikt. Diesmal jedoch können die Vorwürfe nicht entschärft werden (V 1–3), und es kommt zu einem blutigen Kampf (V 4–6), wobei wiederum eine einzelne Szene herausgehoben

²⁹⁸ Vgl. 1 Sam 18,6; 21,12; 29,5.

²⁹⁹ Das Motiv, dass die Freude tanzender Frauen jäh ins Gegenteil umschlägt, findet sich erneut in Ri 21,21–23.

³⁰⁰ Anders als das rahmende Schema, das eine sehr deutliche abwertende Stellung bezieht, bleibt die Erzählstimme während der gesamten Szene in den V 29–34 neutral. Vgl. *Exum*, Richterbuch, 36–37.

und im Detail dargestellt wird. Am Ende geht Jiftach erneut siegreich aus der Auseinandersetzung hervor. Aus dem Kampf gegen die Feinde, welche die Stämme von außen bedrohen, ist ein Kampf der Stämme um Zugehörigkeit und Abgrenzung geworden.

Zeit und Raum

Die zeitliche Gestaltung der Erzählung verweist am Anfang und am Ende summarisch auf einen längeren Zeitraum, die 18-jährige Unterdrückung der Ostjordanstämme durch die Ammoniter und die sechsjährige Richterzeit Jiftachs. Die Ereignisse in der Zeit dazwischen werden zwar in ihrer Relation zueinander eingeordnet,³⁰¹ aber nicht mit genauen Zeitangaben versehen. Die einzige Ausnahme in diesem Kontinuum bilden die zwei Monate, die sich Jiftachs Tochter erbittet (11,37–40). Dreimal werden diese zwei Monate ausdrücklich erwähnt, zunächst als Bitte, dann als Gewährung der Bitte, und schließlich vermerkt die Erzählstimme noch einmal das Ende dieser Frist. Mit der Hervorhebung der Zeitspanne, die zwischen der Mitteilung dessen, was auf die Tochter zukommt, und der Ausführung des Opfers liegt, wird die Spannung gesteigert. Es gibt zwar eine Frist, innerhalb derer sich noch etwas ändern könnte, aber letztlich erfolgt dies nicht. Der Kommentar der Erzählstimme verweist abschließend noch auf den Brauch, der sich in Erinnerung an die Tochter entwickelt; es sind jedes Jahr vier Tage, an denen ihrer gedacht wird.

Der Zeitraum, der in der Jiftacherzählung insgesamt in den Blick kommt, geht jedoch über die unmittelbar geschilderten Ereignisse hinaus. Zweimal werden in Form von Analepsen frühere Ereignisse mit in die Erzählung hingenommen. Ri 11,1–3 geht in einer Analepse vor die ab 10,6 geschilderten Ereignisse zurück und bringt Informationen zur Person Jiftachs, seiner Herkunft und seiner Lebensgeschichte ein. Eine noch weit umfangreichere Analepse findet sich später in der Verhandlung Jiftachs mit dem König der Ammoniter (11,13–22). Hier wird in der Retrospektive die gesamte Zeit der Wüstenwanderung Israels bedacht.

Die Darstellung des Raums dient in dieser Erzählung vor allem dazu, die Frage nach dem Besitz des Landes und seiner Grenzen zu klären. Der aufgespannte Raum wird von Beginn an als ein bedrohter Raum geschildert, der durch das Vordringen der Feinde akut gefährdet ist (V 8–9). Zunächst, so

³⁰¹ So beispielsweise Ri 11,4,5; 12,3.

wird zusammenfassend erwähnt, sind davon nur die Stämme im Ostjordanland betroffen. Doch die Bedrohung weitet sich aus, und parallel dazu eröffnet sich auch in der Erzählung ein neuer Raum. Schritt für Schritt wird eine besondere Unterdrückungssituation der Stämme im Ostjordanland zu einer allgemeinen Bedrohung Israels, die auch das Westjordanland ergreift (V 9).³⁰² Die Konstruktion des Raumes wird am Beginn der Erzählung ganz von den Feinden Israels dominiert. Während sich ihr Aktionsraum erweitert, schränkt dies den Aktionsraum der Israeliten deutlich ein (9b).

Der Blick auf das Land in seiner Gesamtheit ist auch in der weiteren Entfaltung der Erzählung vor allem mit den Kriegseignissen verknüpft. Als Gegenzug zur Bedrohung durch die Feinde wird in 11,29–33 der Siegeszug Jiftachs durch die Nennung der Orte, die er erfolgreich durchzieht und bis zu denen hin er die Feinde schlägt, zusammengefasst. So wird der Raum in diesem Abschnitt vor allem als Aktionsraum Jiftachs aufgespannt.³⁰³

Im Zentrum der ausführlich wiedergegebenen Verhandlung Jiftachs mit dem König der Ammoniter steht ebenfalls die Frage des Landbesitzes. Auf die Anklage, Israel habe sich Land der Ammoniter unrechtmäßig angeeignet (11,13), antwortet Jiftach mit einem großen Geschichtsrückblick, in dem er den Weg der Israeliten von Ägypten an schildert.³⁰⁴ Er betont dabei, dass Israel stets versucht habe, die Länder anderer Völker im Einvernehmen mit diesen zu durchziehen (V 17), und bei einer Verweigerung der Durchzugserlaubnis auch Umwege nicht gescheut hat (V 18). Erst als Sihon, der König der Amoriter, angreift, schlägt es zurück, und JHWH gibt Israel das Gebiet (V 21–23). Das Land, so wie es Jiftach beschreibt, ist rechtmäßig im Besitz Israels, da Gott es ihm zugewiesen hat. In der Rede Jiftachs tritt die Raumkonzeption besonders deutlich hervor. Die Begründung des Anspruchs beruht zum einen auf der Vorstellung des Landes als Gabe Gottes und zum anderen auf einer von Jiftach postulierten jahrhundertealten Praxis (11,26). Aus dessen Perspektive stimmen der konzipierte Raum und der gelebte Raum überein und sind nicht hinterfragbar.

Außerhalb des umkämpften Landes werden mehrere Orte erwähnt, mit denen Jiftach in Verbindung gebracht wird. Zunächst wird er im Land Tob (ארץ טוב) lokalisiert (11,3,5).³⁰⁵ Das Wortspiel „gutes Land“ eröffnet Assozia-

³⁰² In dieser Steigerung der Bedrohung wird der Standpunkt des Erzählers im Westjordanland deutlich. Vgl. *Richter*, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen, 489–490.

³⁰³ Vgl. *Malmes*, Jiftach, 9.

³⁰⁴ Vgl. *Collenberg; Giercke*, Erzählkonzepte, 13.

³⁰⁵ Tob wird noch einmal in 2 Sam 10,6 erwähnt. Als die Ammoniter versuchen ihre Truppen zu verstärken, werben sie auch Männer aus Tob an.

tionen zum verheißenen Land,³⁰⁶ die jedoch auf die Lebensgeschichte Jiftachs nicht zuzutreffen scheinen, denn Jiftach musste dorthin fliehen und er lebt dort zusammen mit **אנשים ריקים**. Aus diesem Land rufen ihn die Gileaditer (11,5),³⁰⁷ und Jiftach kehrt im Folgenden auch nicht mehr dorthin zurück.

Der nächste Ort ist Mizpa, dort spricht Jiftach vor JHWH (11,11), und sein Haus befindet sich ebenfalls in Mizpa (11,34). In der Szene mit der Tochter wird dieses Haus zu einem Ort, der Sicherheit gewährt, während das Heraustreten aus seinem Bereich Verderben bringt.³⁰⁸ Die Schilderung der Ankunft Jiftachs bei seinem Haus lenkt die Aufmerksamkeit auf den Übergangsbereich und mit Spannung wird erwartet, wer die Grenze als Erste/r überschreiten wird. Durch Jiftachs Gelübde wurde die Tür des Hauses zu einer Grenze zwischen Leben und Tod, zwischen Sicherheit und äußerster Gefährdung.³⁰⁹ Nachdem die Tochter aus dem schützenden Bereich des Hauses herausgetreten ist, gibt es kein Zurück. Einzig der unbestimmte Raum der Berge bildet einen Aktionsraum für die Tochter, in dem sie für eine begrenzte Zeit vor ihrem Vater in Sicherheit ist (11,37–38). Die Übereinstimmung von Raumkonzeption und erlebtem Raum, wie sie Jiftach in seiner Rede darstellte, scheint sich in dieser Szene aufzulösen. Der Lebensraum verwandelt sich in eine Bedrohung, während der unkultivierte Raum zu einer Zufluchtsstätte wird. Diese Veränderung betrifft ebenso den Ort des Kultes, der anstatt Stabilität und Zukunft zu sichern, zu einem Ort der Hoffnungs- und Zukunftslosigkeit wird.

Im letzten Teil der Erzählung weitet sich der Blick auf den Raum noch einmal, bleibt jedoch innerhalb des Bereichs der israelitischen Stämme. In der Auseinandersetzung mit den Efraimitern entscheidet sich erneut an einer räumlichen Grenze, dem Jordan, der Übergang zwischen Leben und Tod.³¹⁰

³⁰⁶ Vgl. **ארץ טובה** Ex 3,8; **הארץ הטובה** Dtn 1,35; 3,25; 4,21.22; 6,18; 8,7-10; 9,6; 1 Chr 28,8; Drohung des Wegraffens aus dem guten Land Dtn 11,17; Jos 23,16.

³⁰⁷ Der Hinweis, dass ein Mensch aus seinem Land genommen wird, findet sich noch in Gen 24,7; Ez 36,24. Beide Male ist von Gottes (planvollem) Handeln die Rede.

³⁰⁸ Vgl. das Versprechen der Kundschafter gegenüber Rahab (Jos 2,17–20). Sie betonen, dass sie Sicherheit nur innerhalb des Hauses Rahabs garantieren. Die Formulierung in Jos 2,19 entspricht dabei der Formulierung des Gelübdes Jiftachs. Vgl. *Richter*, Überlieferungen, 504–505.

³⁰⁹ Vgl. *Malmes*, Jiftach, 8.

³¹⁰ In dieser Auseinandersetzung werden zwei Grenzziehungen miteinander verbunden: Der Jordan als topografische Grenze und die Sprachgrenze zwischen den Gileaditern und Efraimitern.

In diesem Konflikt wird die mit Überzeugung vorgetragene Gesamtkonzeption Jiftachs erneut infrage gestellt. Der als Gesamtheit konzipierte Raum droht an den Forderungen und Ansprüchen einzelner Gruppen zu zerbrechen.

Mit der Notiz zu Jiftachs Tod und Begräbnis wird in 12,7 noch einmal eine Ortsangabe gemacht, die Jiftach einen festen Platz in Gilad zuspricht (בערי גלעד), ihn aber mit keinem bestimmten Ort in Verbindung bringt.

2.7.2. Ein Volk sucht einen Retter

Erstmals auf sich allein gestellt versuchen einzelne Stämme aus eigener Kraft die ordnungsschaffende Instanz des Richter- und Retteramtes zu besetzen. Die Figurenwelten der Jiftacherzählung geben einen Einblick, wie sich die ganz unterschiedlichen Ängste und Hoffnungen des Volkes, aber auch des eingesetzten Anführers Jiftach entfalten.

Das Volk

Das Volk Israel bildet auch in dieser Erzählung den großen Rahmen, in den die Ereignisse gestellt werden. Erstmals jedoch tritt das Volk als handelnde Personengruppe auf und wird nicht nur zusammenfassend von außen betrachtet. Gleich zu Beginn wird der Hilferuf der Israeliten zu einer eigenen Szene gestaltet (10,10–16). Die Redeeinleitung betont mit dem Verb זעק die Dringlichkeit des an JHWH gerichteten Hilferufs. Die Israeliten beginnen ihre Rede mit einem Schuldbekenntnis, in dem – parallel zur erzählenden Einleitung (V 6) – die Verehrung fremder Götter im Mittelpunkt steht.

Trotz der ersten ablehnenden Reaktion JHWHs (V 11–14) wiederholen die IsraelitInnen ihr Schuldbekenntnis; auch zeigen sie sich bereit, die Wertung JHWHs zu akzeptieren (כל-הטוב בעיניך) und die Konsequenzen für ihr Verhalten zu tragen (V 15). Dieses Eingeständnis des Fehlverhaltens erlaubt einen Blick in die ethischen Vorstellungen des Volkes (O-Welt). An die Stelle der Wertung von außen, die im Rahmenschema Israels Verhalten an der Perspektive JHWHs und der darin begründeten Ordnung misst, wird an dieser Stelle deutlich, dass diese Verpflichtungen mit der Figurenwelt Israels übereinstimmen und das Volk eine Verhaltensänderung anstrebt, um diesen Anforderungen zu entsprechen.

Erst anschließend bringen die IsraelitInnen ihre eigentliche Bitte vor (V 15d). Trotz aller Einsicht in ihre Schuld bitten sie noch einmal um Rettung und schränken damit ihre Offenheit gegenüber JHWHs Handeln ein. Der Möglichkeit, dass die Reaktion Gottes – nach allem was gut ist in seinen Augen – auch eine Verweigerung des Eingreifens sein könnte, kommt diese

Bitte zuvor. Eine endgültige Verwerfung scheint kein Bestandteil der Vorstellungswelt des Volkes zu sein. So halten die IsraelitInnen trotz der fehlenden Reaktion Gottes auf ihr Schuldbekenntnis und ihre Bitte an der Vorstellung fest, dass das Entfernen der fremden Götter (V 16) eine Veränderung bewirken könnte. Die Orientierung an den gängigen Ordnungen (O-Welt) und den sich daraus ergebenden Verpflichtungen dient als „Ersatz“ für eine gelingende direkte Kommunikation mit Gott.

In der folgenden Erzählung ist Israel nur in der Zusammenfassung der kriegerischen Auseinandersetzungen (Ri 10,17; 11,4–5) und im großen Rückblick der Rede Jiftachs als Gesamtheit präsent, sonst tritt es zurück und bildet den Hintergrund, auf dem sich das Geschehen entfaltet und in den es eingeordnet werden kann. Dies zeigt sich besonders deutlich in der kommentierenden Bemerkung der Erzählstimme, die das Einzelschicksal der Tochter Jiftachs am Ende in das Erinnern der Töchter Israels aufnimmt (11,40). Sie ist damit ein Bestandteil der regelmäßigen Erinnerung (K-Welt und O-Welt) Israels geworden.

Gileaditer

Den Gileaditern³¹¹ kommt in der Jiftacherzählung innerhalb Israels eine besondere Bedeutung zu. Bereits die Schilderung des Aufmarschs der beiden Heere weist darauf hin, dass Gilead in besonderer Weise von der Feindbedrohung betroffen ist (10,8.17). Dementsprechend geht im Folgenden von den Gileaditern auch die Initiative zur Rettung aus (ab 11,5).

Die Figurenwelt der Gileaditer spielt im Folgenden eine wichtige Rolle, vor allem ihre Einschätzung der Situation (K-Welt) und die daraus resultierenden Handlungspläne (I-Welt) motivieren den Fortgang der Handlung. Die erste anonyme Rede der Gileaditer (10,18) zeigt die anfängliche Ratlosigkeit des Volkes sowie der Obersten Gileads. Ihr Lösungsvorschlag sieht eine Führungspersonlichkeit vor, die den Kampf gegen Ammon aufnimmt. Eine solche Person zu finden wird in der Folge zu einer dringenden Aufgabe.

Die Ältesten Gildas übernehmen in dieser Angelegenheit die Initiative und versuchen Jiftach als Heerführer anzuwerben (11,6–11). Sie beginnen die Verhandlungen mit einem Angebot an Jiftach, zurückzukehren und Anführer (קצין) zu werden. Die Präzisierung dieser Rolle erfolgt gleich anschließend: Jiftach soll die Führungsposition im gemeinsamen Kampf gegen

³¹¹ Die Bezeichnung Gilead (גִּלְעָד) bezieht sich in dieser Erzählung sowohl auf eine Einzelperson Gilead, den Stammvater (Ri 11,1; vgl. Num 26 (aus dem Stamm Manasse) und 1 Chr 2,23; 5,14; 7,14.17), als auch auf die Gileaditer als Stamm sowie auf das Stammesgebiet Gilead.

Ammon einnehmen. Die Eingliederung in die Gruppe der Gileaditer erscheint so eng mit der Führungsrolle verknüpft.³¹² Anders als in den vorangegangenen Überlegungen (10,18) wird die Funktion des Anführers nicht als Belohnung für den kriegerischen Einsatz dargestellt. In der hier vorgebrachten Reihenfolge steht die Rolle des Anführers von Beginn an zentraler Stelle. Das Angebot wird auf Jiftachs kritischen Einwand hin (V 7) noch gesteigert (8), und anstelle der Rolle als militärischer Anführer (קִצִּי) soll Jiftach auch das Oberhaupt (רֹאשׁ) des Stammes Gilead werden.³¹³ Damit erweisen sich die Ältesten als geschickte Verhandler, die ihr Maximalangebot, wie es bereits in 10,18 formuliert wurde, schrittweise anbieten und sich so Raum für eine Steigerung offen lassen.³¹⁴

Die Verhandlung unterstreicht, dass in der Vorstellung der Gileaditer die Suche nach einem Heerführer und Anführer höchste Priorität einnimmt. JHWH spielt in diesen Überlegungen der Gileaditer keine Rolle, alle Erwartungen richten sich auf eine Führungsgestalt und werden entsprechend an Jiftach herangetragen.

Nach dem erfolgreichen Abschluss der Verhandlung treten die Gileaditer in den Hintergrund. Während die Ältesten ihre Rolle erfüllt haben und in der Erzählung nicht mehr vorkommen, werden im Kampf mit den Efraimitern die Männer Gileads noch einmal erwähnt (12,4).

In dieser letzten Szene zeigt die List, mit der die Gileaditer die Efraimiter erkennen, ihre Selbst- und Fremdwahrnehmung. Der Blick in die Überlegungen der Gileaditer weist auf die Bedeutung von Sprache als Gruppenmerkmal. Ob es mögliche andere Erkennungszeichen gibt, wird nirgends erwähnt, es ist die Aussprachevariation zwischen שְׁבִילַת und סְבִילַת, die als eindeutiges Unterscheidungsmerkmal angeführt wird.³¹⁵ Erneut wird das

³¹² Mit Blick auf die Vorgeschichte Jiftachs (11,1–3) unterbreiten die Gileaditer Jiftach ein zweifaches Angebot: die Führungsrolle, eine Zurücknahme des Ausschlusses und Aufnahme in die Gemeinschaft der Gileaditer. Selbst wenn die Brüder Jiftachs, die ihn vertrieben hatten (V 2), nicht mit den Ältesten Gileads identisch sind und er weiterhin nicht in die Erbfolge seines Vaters eintreten kann, so eröffnet das Angebot Jiftach die Rückkehr in die Gemeinschaft der Gileaditer und zwar in ganz privilegierter Position. Vgl. *Fleishman*, *Legality*, 78–80.

³¹³ Vgl. *Becker*, *Richterzeit*, 216.

³¹⁴ Vgl. *Craig*, *Bargaining*, 78–79. Rösel hingegen erklärt die Rollen so, dass die militärische Aufgabe eines קִצִּי dem Amt eines „großen Richters“ entspreche, während רֹאשׁ zu den Herrschaftsaufgaben eines „kleinen Richters“ passe. *Rösel*, *Jephtah*, 254.

³¹⁵ Hendel erklärt die Aussprachevariation der Sibilanten s und š, sibbolet und šibbolet, indem er dem gileaditischen /š/ ein efraimitisches /s/ zuweist. Für die Efraimiter klang das gileaditische /š/ wie ein efraimitisches /s/ und wurde deshalb so wiedergegeben. Die

Wissen (K-Welt) der Gileaditer als handlungsentscheidend vorgestellt. Sie legen die Kriterien fest, nach denen jemand als zugehörig oder fremd erkannt wird, eine Unterscheidung, die über Leben und Tod bestimmt.

Diese Differenzierung innerhalb der Stämme steht im Gegensatz zur Vorstellung von Israel, das den Hintergrund der Erzählung bildet. Die dort vorausgesetzte Einheit erweist sich in der Erzählung selbst als gefährdet.

JHWH

Parallel zur Vorstellung des Volkes, was richtig und was falsch ist, wird im Dialog zwischen JHWH und dem Volk und darüber hinaus in Überlegungen, die nur den LeserInnen zugänglich sind, auch ein Einblick in die Figurenwelt JHWHs geboten. Aus der Diskrepanz zwischen den Vorstellungen des Volkes und den Überlegungen JHWHs entsteht ein Spannungsverhältnis. Erstmals wird auf diese Weise dargestellt, wie aufgrund eines beschränkten Wissens des Volkes (K-Welt) seine Pläne (I-Welt) und die Pläne Gottes auseinander driften.³¹⁶

Die ausführliche Antwort JHWHs (V 11–14) unterbricht die Rede der IsraelitInnen, bevor diese noch ihre Bitte äußern können. Der Geschichtsrückblick im Mund Gottes, der als rhetorische Frage formuliert ist, verweist zunächst auf die zahlreichen Rettungstaten Gottes und stellt dem anschließend das abtrünnige Verhalten des Volkes betont gegenüber. Die Konsequenz ist sehr eindeutig formuliert. Eingeleitet mit לִכְן kündigt JHWH an, seine Hilfe nicht mehr fortzusetzen.³¹⁷ Die IsraelitInnen werden sogar dazu aufgefordert, sich an die anderen von ihnen erwähnten Götter zu wenden.³¹⁸

Die Reaktion JHWHs auf die Umkehr der Israeliten wird anschließend nicht mehr als direkte Rede geschildert, sondern die Erzählstimme gewährt einen Blick in die göttlichen Überlegungen (V 16). Dass jedoch, wie es hier

Efraimiter wiederholten das Codewort šibbolet so, wie sie es hörten, nämlich als sibbolet. Trotz aller Ähnlichkeit der Aussprache der Sibilanten gab es keine genaue Übereinstimmung, denn die Gileaditer konnten den Unterschied hören. *Hendel*, *Sibilants*, 71; ähnlich auch *Tropper*, *šibbolat-Falle*, 199–200; *Rendsburg*, *ŠIBBÖLET*, 257.

³¹⁶ In der Gideonzerzählung wird im Unterschied dazu großer Wert darauf gelegt, gerade das zu verhindern.

³¹⁷ Die Verneinung von הֵיָ weist darauf hin, dass eine Serie unterbrochen wird, das gewohnte Handeln wird nicht fortgesetzt.

³¹⁸ Diese Aufforderung ist überaus eindringlich deutlich formuliert. Zwei Imperative richten sich an die IsraelitInnen (14a–b), die Rolle der fremden Götter wird ebenfalls als Aufforderung (jussiv) formuliert. Dabei liegt im Relativsatz in 14b eine besondere Betonung auf der Aussage, dass die Israeliten diese Götter erwählt haben.

heißt, die **נפֿש** JHWHs wegen des Elends Israels kurz (**קצֿר**) wird,³¹⁹ das ist nur für die LeserInnen wahrnehmbar, jedoch nicht für die erzählten Personen. Die Umkehr des Volkes führt nicht zur erhofften Reaktion JHWHs, sondern erregt seinen Unmut. Damit fällt JHWH aus der Rolle, die ihm im Richterschema zugeschrieben wurde. Eine Wende wird erst in V 29 im Kommentar der Erzählstimme angedeutet, als die Geistkraft Gottes Jiftach als Retter bestätigt und befähigt.

Nach dem Dialog zwischen dem Volk und JHWH gewährt die Erzählung keinen Einblick mehr in die Figurenwelt Gottes. JHWH bleibt zwar weiterhin in der Erzählung präsent, allerdings nur in einer Perspektive von außen.

Jiftach

Mit Jiftach setzt sich die Tendenz, die Welt des Richters stärker in den Mittelpunkt zu rücken, weiter fort. Die Erzählung erlaubt vielfältige Einblicke in die Figurenwelt Jiftachs und zeigt dabei ganz unterschiedliche Aspekte dieser Figur.³²⁰

Der Mann Jiftach

Stärker als in den vorangegangenen Erzählungen wird Jiftach als Person vorgestellt, wobei auch seine Familie in den Blick kommt. Bei der Einführung Jiftachs wird er aus verschiedenen Perspektiven dargestellt. Die erste Auskunft der Erzählstimme verbindet die Vorstellung eines tüchtigen Mannes (**גִּבּוֹר חַיִל**)³²¹ mit der Vorstellung eines Anführers von ehrlosen/besitzlosen Männern (**אֲנָשִׁים רִיקִים**).³²² Diese Anspielung an David (vgl. 1 Sam 22,2) trägt dazu bei, die Erwartungen an die Fähigkeiten Jiftachs zu steigern. Die zusätzlich eingebrachte Perspektive der Brüder (11,2) problematisiert seine Herkunft. Zwar ist Jiftach ein Sohn Gileads, aber von einer **אִשָּׁה זֹנָה**. In den Augen seiner Brüder ist Jiftachs Mutter „eine anderen Frau“ (**אִשָּׁה אַחֵרָה**), und somit gehört er ihrer Ansicht nach nicht zur Fami-

³¹⁹ Diese Formulierung findet sich in Num 21,4, Ri 16,16, Sach 11,8, jedesmal in einem Kontext, der die Bedeutung „ungeduldig/gereizt werden“ nahelegt. Vgl. Polzin, Moses and the Deuteronomist, 177–178.

³²⁰ Im Unterschied zu anderen Figuren, die eher einfach gestaltet sind, entsteht für Jiftach ein stark differenziertes Bild. Obwohl mit einem literarischen Wachstum zu rechnen ist, ist die Figur des Endtextes keine Patchwork-Gestalt, sondern die Darstellung einer (für biblische Maßstäbe) komplexen Persönlichkeit.

³²¹ Vgl. Ri 6,12 Anrede an Gideon; 1 Sam 9,1 Einführung Sauls; in 1 Sam 16,18 wird David, 1 Kön 11,28 Jerobeam und Rut 2,1 Boas als **גִּבּוֹר חַיִל** beschrieben. Häufig findet sich diese Wendung auch in den Chronikbüchern zur Bezeichnung kriegstüchtiger Männer.

³²² Vgl. Abimelech (Ri 9,4); Jerobeam 2 Chr 13,7.

lie.³²³ Bei der Frage nach der Zugehörigkeit Jiftachs bzw. der Frage nach den Kriterien, nach denen jemand innerhalb oder außerhalb einer Gemeinschaft angesiedelt wird, stehen sich die Beschreibung der Erzählstimme (K-Welt) und die Auffassung der Brüder (O-Welt) gegenüber. Mit dieser ambivalenten Beschreibung wird der Konflikt zwischen den verschiedenen Bildern, Jiftachs eigener Weltsicht und den unterschiedlichen Wahrnehmungen von außen, bereits angedeutet.

Auf diesem Hintergrund beginnen anschließend die Verhandlungen zwischen Jiftach und den Ältesten Gileads (11,6–10). Seine Reaktion auf das Angebot, die Führung in Gilead zu übernehmen, besteht aus sehr kritischen Fragen, die sein Misstrauen gegenüber den Gileaditern zum Ausdruck bringen. Sein erster Einwand bezieht sich auf deren emotionale Haltung und ihre früheren Handlungen ihm gegenüber (V 2).³²⁴ Die zweite Frage bezieht sich auf die Gegenwart (עתה) und fragt kritisch nach der Motivation der Anfrage. Die Widersprüche zwischen den Erfahrungen Jiftachs (als ein Teil seiner K-Welt) und den Hoffnungen der Gileaditer (W-Welt) werden erst langsam abgebaut. Die Rede zeigt Jiftach einerseits interessiert an dem Angebot, andererseits aber auch skeptisch den Gileaditern gegenüber. Er vergewissert sich, dass die angebotene Führungsposition und damit die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft ernst gemeint ist (V 9).

In Jiftachs Frage zeigt sich zugleich ein weiterer Teil seiner Weltsicht (K-Welt), denn seine Vorstellung eines Sieges über die Ammoniter scheint untrennbar mit JHWHs Hilfe verknüpft zu sein und eine selbstverständliche Folge göttlichen Handelns.³²⁵ Damit bezieht er ein Handeln JHWHs mit ein, das im Kontext der Erzählung mehr als ungewiss erscheint, und verknüpft in seiner Frage indirekt Berufung und Zuwendung JHWHs. Liefert dieser die Feinde an Jiftach aus, dann bestätigt er auch dessen Führungsamt.

Überraschenderweise reagiert Jiftach anschließend nicht sofort kämpferisch auf die Bedrohung durch die Ammoniter, sondern versucht den Konflikt durch Verhandlungen beizulegen.

Die Szene 11,34–40 zeigt Jiftach erneut als Einzelperson, die nun im Privatleben mit den Folgen des übernommenen Amtes konfrontiert wird. Jiftachs Agieren als Feldherr, das für Israel eine neue Zukunft eröffnet, bewirkt für ihn selbst das Gegenteil, nämlich das Ende seiner Zukunft. Der

³²³ Die Mutter, die außerhalb der Familie steht, weckt Assoziationen an die Erzählung von Abimelech (Ri 8,31).

³²⁴ Es fällt auf, dass der Rückblick Jiftachs nicht zwischen seinen Brüdern und den Ältesten Gileads unterscheidet.

³²⁵ Zu dieser Formulierung vgl. Dtn 1,8; 2,31.

ungerechte Ausschluss aus der Gemeinschaft der Familie, den Jiftach durch seine Halbgeschwister erfahren hat (V 2), wird in dieser Szene gesteigert, indem er sich nun selbst unbedacht seiner Familie, seiner einzigen Tochter, beraubt. Bei seiner siegreichen Heimkehr beschreibt die Erzählstimme im Detail, wer als Erstes aus der Tür des Hauses heraustritt und folglich das versprochene Opfer ist. Die Einleitung mit וְהִנֵּה deutet an, dass die Schilderung entlang der Perspektive Jiftachs erfolgt.³²⁶ Die Szene, die sich vor seinen Augen entfaltet, wird in V 34 durch eine kommentierende Erklärung der Erzählstimme unterbrochen, mit welcher die Bedeutung der Tochter für Jiftach eigens hervorgehoben und dadurch seine Beziehung zu ihr in den Vordergrund gestellt wird. Die Tochter erscheint geradezu als Teil von ihm,³²⁷ wodurch mit dem Gelübde seine ganze Existenz auf dem Spiel steht. Auch seine Reaktion wird ausführlich dargestellt. Zunächst zeigt die Erzählstimme das Entsetzen und die Trauer als sichtbare Handlung (35b)³²⁸ und lässt anschließend Jiftach direkt zu Wort kommen. Der Ausdruck seines Entsetzens und Leides wendet sich gegen seine Tochter (אָהָה בְּתִי),³²⁹ und er bringt neben seiner Verzweiflung eine Anklage zum Ausdruck, indem er das Handeln seiner Tochter als feindschaftlich und aggressiv bezeichnet.³³⁰ In seinem ersten Erschrecken scheint Jiftach zunächst ganz in seinem eigenen Schmerz zu verharren. Erst anschließend erwähnt er sein Gelübde, von dem er nicht mehr zurücktreten kann.³³¹ Dabei wird JHWH als Garant für

³²⁶ Vgl. *Malmes*, Jiftach, 6.

³²⁷ Die Präposition מִן mit ePP m.sg. kann nicht nur als Schreibfehler gelesen werden (vgl. LXX, Syriaca, Targum ändern zu Suffix femininum). Bleibt man beim Verweis auf Jiftach, so zeigt sich darin seine besondere Verbundenheit zu seiner einzigen Tochter. „Separated from him, the narrator writes regretfully, he had no child: no other child or – if we take the separation in the temporal sense, as the one to come – no child left.“ *Bal*, Anti-covenant, 222.

³²⁸ Das Zerreißen der Kleider wird gleichzeitig zur Wahrnehmung (רָאָה) Jiftachs, dass seine Tochter als Erste aus dem Haus tritt, geschildert. Vgl. *Fuchs*, Story of Jephtah's Daughter, 122.

³²⁹ Die mit אָהָה eingeleitete Klage richtet sich sonst meist an Gott אָהָה אֱדֹנִי.

³³⁰ 35d betont, dass die Tochter das Unheil über Jiftach bringt (כָּרַע Hi., fig. etymol.), 35e setzt dies fort mit עָכַר – behindern, bedrängen, feindlich behandeln. Vgl. *Groß*, Jiftachs Tochter, 282. Exum sieht darin den Versuch Jiftachs, „für die fürchterliche Wendung der Dinge nicht allein verantwortlich zu sein“. *Exum*, Richterbuch, 38.

³³¹ Die Wendung פָּצִיתִי־פִי אֵל findet sich so nur an dieser Stelle. Meist wird mit פָּצִיתִי־פִי ein Öffnen des Munds, um etwas zu verschlingen, bezeichnet (Gen 4,11; Num 16,30; Dtn 11,6; Ez 2,8; Ps 22,14). Im Kontext eines Gelübdes spricht Ps 66,13–14 vom Öffnen des Munds. Der Beter will ein Brandopfer darbringen, das er in der Not versprochen hat. In Verbindung mit einer Rede findet sich die Formulierung in Klg 2,16; 3,46 (mit Präp. עַל), um Spott und üble Nachrede zu bezeichnen; von Ijob wird gesagt, er habe seinen Mund zu הָבֵל aufgerissen (Ijob 35,16). Vgl. *Bauks*, Jephtas Tochter, 76.

eine feststehende und nicht veränderbare Tatsache dargestellt. Was vor ihm gelobt wird, das ist nicht mehr rückgängig zu machen, so die Perspektive Jiftachs.³³² Er sieht sich in einer Zwangslage, der Konflikt zwischen seinem Gelübde JHWH gegenüber und seiner Verantwortung und Zuneigung für seine Tochter ist aus seiner Perspektive unauflösbar.³³³ Mit diesem Blick auf Jiftachs Trauer und seine Verzweiflung endet die Figurenperspektive.

Jiftach als Kenner der Geschichte Israels

Im großen Geschichtsrückblick, mit dem Jiftach den König der Ammoniter von seinem Angriff abzubringen versucht, wird er als versierter Kenner der Geschichte Israels dargestellt (K-Welt), der seine Argumentation ganz auf diesem Wissen aufbaut. Was in den Verhandlungen mit den Gileaditern bereits anklang, dass nämlich Jiftach ein überzeugter Anhänger JHWHs ist, bestätigt diese theologische Rede weiter. Damit ändert sich das Bild der Figur. Von den einleitenden Hinweisen, die einen fähigen Kämpfer erwarten ließen, über die Schilderung eines geschickten Verhandlers, der das Angebot der Gileaditer sorgfältig prüft, wird nun Jiftach als Theologe vorgestellt, der mit der Tradition umzugehen weiß.³³⁴ Zugleich erscheint er in dieser Verhandlung als Staatsmann, der Israel und seine Interessen vertritt und vom Ammoniterkönig ebenfalls in dieser Rolle anerkannt wird.³³⁵

Jiftach eröffnet die Verhandlungen und schickt zunächst Boten mit einer allgemeinen Frage nach dem Anlass für den Angriff zum König von Ammon. Die Antwort des Königs stellt mit einem kurzen Rückblick in die Geschichte der beiden Völker seine Sicht der Verhältnisse dar und endet mit der Aufforderung, die umstrittenen Gebiete friedlich zurückzugeben. Die Ammoniter bestehen nicht auf einem Kampf, diese Information ist im Vergleich zur Einleitung (10,8–9) neu. Auf diesen Geschichtsrückblick der Ammoniter reagiert Jiftach seinerseits mit einer ausführlichen Gegendarstellung (V 15–27). Die Begründung und zugleich die mögliche Lösung des Konflikts beruht auf den unterschiedlichen Geschichtsdarstellungen Ammons und Jiftachs (also ihren jeweiligen K-Welten). Die Rede der Boten Jiftachs beginnt diesmal hochoffiziell mit einer Botenformel (כֹּה אָמַר יִפְתָּח), wodurch

³³² Die Motive dieser Erzählung und die tragische Komponente, die Jiftach als einen Helden zeigt, der nicht anders handeln kann, weisen große Ähnlichkeit mit der griechischen Iphigenie-Tradition auf. Vgl. *Bauks*, Traditionsgeschichtliche Erwägungen; ähnlich auch *Day*, *From the child*.

³³³ Vgl. *Groß*, Jiftachs Tochter, 282.

³³⁴ Vgl. *Becker*, Richterzeit, 219.

³³⁵ Vgl. *Webb*, *Book of the Judges*, 57.

das Folgende besondere Bedeutung bekommt und die Richtigkeit der Darstellung mit der Autorität Jiftachs bezeugt wird. Jiftach tritt damit gleich nach seiner Amtseinsetzung als souveräner Führer auf. Die erste Aussage (15c) bezieht sich direkt auf die Antwort des Ammoniterkönigs und negiert diese. So wird bereits vorwegnehmend klargestellt, dass in Jiftachs Geschichtsbild Israel weder das Land der Moabiter noch der Ammoniter an sich gerissen hat. In der Darstellung Jiftachs fordert der König der Ammoniter die Rückgabe eines Landes, das nie sein Eigen war. Eine umfassende „Richtigstellung“ entfaltet Jiftach in den V 16–22 in Form eines detaillierten Rückblicks in die Zeit der Wüstenwanderung Israels, in deren Mittelpunkt die Schwierigkeiten mit den Bewohnern des Landes stehen, durch deren Gebiet Israel gezogen ist (Edomiter, Moabiter, Amoriter).³³⁶

Nach diesem rechtfertigenden Rückblick kehrt Jiftach mit ועתה (V 23) in die Gegenwart des Gesprächs zurück und zieht Schlussfolgerungen aus seiner Version der Geschichte. Ganz aus israelitischer Perspektive legt Jiftach dem Ammoniterkönig dar, warum Israel das Land zu Recht beansprucht. Dabei argumentiert Jiftach auch auf religiöser Ebene, indem er JHWH, den Gott der Israeliten, dem Gott der Ammoniter gegenüberstellt (V 24)³³⁷ und JHWH als die überlegene Gottheit zeichnet, die in der Lage ist, die Feinde Israels zu besiegen. Damit legitimiert Jiftach seine Position und fordert zugleich, dass diese Perspektive auch für die Ammoniter Gültigkeit besitzt.

V 25 eröffnet eine neue Argumentationslinie, erneut eingeleitet mit ועתה. Der Blick Jiftachs in die Vergangenheit verweist nun darauf, dass Israel

³³⁶ Die Darstellung der Ereignisse folgt der Erzählung aus Num 20–21. In den V 17–19 zeigen die Ausführungen Jiftachs eine weitgehende Übereinstimmung mit Num 20,14–21, jedoch entspricht die Reihenfolge: Edom – Moab – Sihon Dtn 2, die Folge Ägypten – Wüste – Schilfmeer – Kadesch hingegen Dtn 1. Auch Num 21 ist in diesem Rückblick präsent. Die V 19–22 fassen Num 21,21–25, die Anfrage an den König der Amoriter, zusammen und fügen zusätzlich eine Wertung ein. Die ausführliche Anfrage, die darauf zielt, Israels friedliche Absicht hervorzuheben, wird nicht wiederholt (Num 21,22), die ablehnende Antwort, die in Num 21,23 als: עבר [...] לא-האמין סיהון (א-ת-ישראל) wiedergegeben. In beiden Darstellungen beginnt Sihon, der König der Amoriter, die Kampfhandlungen. Im Unterschied zu Num 21,24 betont Jiftach (Ri 11,21), dass Gott die Amoriter in die Hand Israels gibt. Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass das eroberte Land anders eingegrenzt wird (Ri 11,22/Num 21,24). Vgl. auch die Erinnerung in Jos 9,10: Sihon, König von Heschbon; Anklänge finden sich ebenso zu Jos 2,10, Könige Sihon und Og.

³³⁷ Hier wird merkwürdigerweise Kemosch als Gottheit der Ammoniter bezeichnet. In 1 Kön 11,5,33; 2 Kön 23,13 wird hingegen Milkom als Gott der Ammoniter genannt; in 1 Kön 11,7 wird zusätzlich auch Moloch erwähnt.

lange Zeit unangefochten geblieben ist. In Form einer rhetorischen Frage fordert Jiftach den König der Ammoniter auf, sich mit Balak, dem König von Moab, zu vergleichen, der Israel nicht angegriffen hat. V 26 führt diese Argumentation weiter und verweist auf 300 Jahre, die Israel im eroberten Gebiet gewohnt hat (vgl. Num 21,25), ohne dass jemand Gebietsansprüche geltend gemacht hätte. Auf diesem Hintergrund zieht Jiftach die aktuelle Forderung in Zweifel. Die Ansprüche der Ammoniter sind kein „altes Recht“, vielmehr gehört das Gebiet seit langer Zeit den Israeliten. In seiner Rolle als Verhandler skizziert er die Vorstellung der Landkonzeption und der daraus erwachsenden Ansprüche Israels.

Als Abschluss der langen Erwiderung zieht Jiftach in V 27 zusammenfassend seine Schlussfolgerung. Dabei wird jetzt die Schuldfrage als neues Element in die Argumentation eingebracht. Aus seiner Perspektive liegt die Schuld für den Konflikt eindeutig bei den Ammonitern, ihre Ansprüche sind nicht gerechtfertigt. Die letzte Entscheidung über den Streit verlegt er allerdings in das Urteil JHWHs, dieser wird als richterliche Instanz angerufen (V 27).

Die Argumentation Jiftachs zielt ganz darauf ab, den unausweichlichen Kampf mit den Ammonitern aus Israels Perspektive zu rechtfertigen und die Entscheidung dieser Auseinandersetzung Gott zu überantworten. Die Erinnerung an die in der Vergangenheit erfolgten Heilstaten Gottes und ihre Aktualisierung tritt an die Stelle eines direkten Eingreifens Gottes, und daraus leitet sich die Legitimation von Jiftachs Handeln ab.

Jiftachs Gottesbild

Die Figurenwelt Jiftachs, insbesondere die Ausrichtung seiner Handlungen (O-Welt) ist eng mit seinem Gottesbild verknüpft. Bereits in der Verhandlung mit den Ältesten Gileads und im Geschichtsrückblick zeichnet sich ab, dass Jiftach sehr klare und strikte Vorstellungen von Gott hat. JHWH erweist sich für ihn als der souveräne Herrscher, der hinter allen Ansprüchen und ebenso hinter allen militärischen Erfolgen Israels steht. Diese Argumentation vertritt Jiftach in der Verhandlung mit dem König Ammons, aber ebenso gegenüber den Efraimitern (12,3). Sein JHWH-Bild zeigt eine Gottheit, die Israels Stärke begründet und damit ganz dem Bild JHWHs in den vorangegangenen Richtererzählungen entspricht.

Dieses Gottesbild wird im Gelübde Jiftachs ebenfalls aufgegriffen und in der aktuellen Situation aktiviert. Jiftach blickt voraus auf den Sieg, den er mit JHWHs Hilfe erringen kann, und gelobt für diesen Fall ein Brandopfer. Die Beschreibung der Opfermaterie „wer auch immer heraustreten mag“ (V 31) (הַיֹּצֵא אִשָּׁר יֵצֵא), lässt keine Bestimmung zu und wird auch nicht

durch einen Einblick in Überlegungen (I-Welt) ergänzt.³³⁸ Die Offenheit des hier gegebenen Versprechens weist so bereits auf einen möglichen Konflikt der für Jiftach gültigen Verpflichtung (O-Welt) und der Ordnungen der Textwelt bzw. der von JHWH intendierten Weisungen (M-Welt JHWHs) hin. Während ein Dankopfer ebenso wie die Betonung der Erfüllung eines Gelübdes sich im Rahmen der gängigen Vorstellungen bewegen, kann die ungeklärte Opfermaterie zu Widersprüchen führen.³³⁹ Die Betonung, dass Jiftach – sollte Gott ihm den Sieg gewähren – dieses Gelübde sicher ausführen werde, verstärkt die Andeutung eines Konflikts.³⁴⁰

Der eigentliche Konflikt entfaltet sich jedoch nicht zwischen den Ordnungsvorstellungen Jiftachs (O-Welt) und anderen Figurenwelten, sondern er bleibt auf dessen Figurenwelt beschränkt. Sein Gehorsam gegenüber Gott und seine Liebe zu seiner Tochter geraten in seiner Welt in einen unversöhnlichen Widerspruch. Die Begrenztheit von Jiftachs Einsicht (K-Welt) wird für ihn und seine Tochter zum Verhängnis.³⁴¹

Die absolute Verbindlichkeit des Gelübdes (O-Welt), die Jiftach in keiner Weise anzweifelt, steht im Einklang mit einer in biblischen Texten mehrfach bezeugten Auffassung.³⁴² Im Konflikt zwischen Jiftach in seiner Rolle

³³⁸ Eine Parallele hat das Versprechen Jiftachs im Versprechen Kaleb's in Ri 1,12. Ähnlich wie Kaleb gelobt auch Jiftach einen Preis für den Sieg, anders als Kaleb sucht Jiftach jedoch keinen Krieger, sondern er ist sich gewiss, dass der eigentliche Sieger JHWH ist (vgl. *Bal*, Altar, 213). Dass es sich jedoch auch beim Gelübde Jiftachs um seine Tochter handeln könnte, ist dadurch als Anspielung bereits präsent. Ein ähnliches Gelübde findet sich im Mund Hannas in 1 Sam 1,11. Sie gelobt JHWH explizit das Leben ihres erhofften Sohnes, allerdings nicht als Brandopfer, sondern als Geweihter für JHWH. Das Gelübde setzt das Erbetene und das Versprochene miteinander gleich, beides ist der ersehnte Sohn.

³³⁹ Die JHWH versprochene Gabe wird nicht präzisiert. „Das Gelübde gibt keinen Anlass, an ein Tier zu denken (ohne dass es doch ausgeschlossen würde). Es nimmt umschreibend und unscharf ein Menschenopfer als höchste Gabe in den Blick.“ (*Groß*, Jiftachs Rolle, 65). Bauks deutet die Offenheit der Formulierung als Angebot: „Mit der Form des offenen Gelübdes gibt er Gott die Möglichkeit, sich das zu nehmen, was ihm seines Erachtens zusteht.“ (*Bauks*, Traditionsgeschichtliche Erwägungen, 3). Es könnte darin auch die Hoffnung mitschwingen, dass Gott sich gerade kein Menschenopfer auswählt. Vgl. die Diskussion zu den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten bei *Logan*, Rehabilitating Jephthah, 678.

³⁴⁰ Zweimal wird im Schwur (V 30–31) eine Verstärkung verwendet. Zunächst für die Umschreibung der erwarteten Handlung JHWHs: אִם-נִרְוֶה תָּתִן, und dann für die dafür gelobte Handlung Jiftachs: וְהַעֲלִיתִהּ עֹלָה. Vgl. *Egger-Wenzel*, Jiftachs Tochter, 6.

³⁴¹ In Gen 22 wird ein ähnlicher Konflikt dadurch gelöst, dass Abrahams Gehorsam von Gott gefordert und in letzter Minute auch von Gott zu einer alternativen Handlung umgelenkt wird. Diese Führung fehlt Jiftach ganz.

³⁴² Vgl. Num 30,3 „er soll gemäß allem, das herausgehend aus seinem Mund, tun“ (כְּכֹל-הַיֵּצֵא) (מִפִּי יַעֲשֶׂה). Dtn 23,22–24 findet sich ebenfalls ein deutlicher Hinweis darauf, dass Gelübde erfüllt werden müssen. In V 22 wird mit figura etymologica betont, dass Gott die Erfüllung eines Gelübdes fordert. Die Konsequenz für Nichterfüllung ist, dass der/diejenige Schuld/

als Vater und seiner Vorstellung von Gottes Forderungen entscheidet er sich für sein Gottesbild und stellt die in seinem JHWH-Bild notwendige Erfüllung des Gelübdes über das Opfer seiner eigenen Tochter. Die (unhinterfragte) Stärke Gottes in seinem Gottesbild bekommt so eine (ebenso unhinterfragte) Kehrseite. Auffallend ist, dass er nur den Aspekt der Stärke im Gottesbild wahrzunehmen scheint, eine Variation kommt in seinem Gottesbild nicht vor. Auch die Frage, ob das Gelübde voreilig und unüberlegt geäußert wurde,³⁴³ und darin ein „Fehlverhalten“ Jiftachs liegt (ein Konflikt zwischen seiner O-Welt und der O-Welt der TAW), wird in dieser Szene nicht explizit gestellt. Gerade dadurch wird jedoch sein unerschütterliche Festhalten an seinem Gottesbild problematisch. In der Erzählung wird dieses Gottesbild weder bewertet noch bestätigt oder dementiert.

Jiftachs Konflikte

Die letzte Szene der Jiftacherzählung berichtet erneut von einem Konflikt. Sie schildert die Auseinandersetzung Jiftachs und der Gileaditer mit den Efraimitern (12,1–6). Der erste kurze Dialog dient als Begründung des anschließenden Kampfes und zeigt einen Interessenskonflikt (Konflikt der W-Welten).

Die Efraimiter beschuldigen Jiftach, sie nicht am Kampf beteiligt zu haben,³⁴⁴ und sie beenden ihre Anklage mit einer Drohung (V 1).

Wie bereits in Ri 11 beginnt Jiftach zunächst einen Dialog, um den bevorstehenden Kampf zu verhindern. Erneut versucht er mit einer Darstellung der Ereignisse aus seiner Sicht die Lage zu klären. Er rechtfertigt sich, indem er darlegt, keine Handlungsalternative gesehen zu haben, und klagt dabei

Sünde (חטא) auf sich lädt (והיה בך חטא). Diese Aufforderung findet sich auch Koh 5,3–4. Eine andere Parallele zu Jiftachs Gelübde ist das Israels in Num 21,2 vor dem Kampf mit Arad. Hier gelobt Israel, die eroberten Städte mit dem Bann (חרם) zu belegen. Für einen חרם ist kein Ersatzopfer möglich, denn alles, was dem חרם geweiht ist, muss vernichtet werden (vgl. *Kamrada*, Sacrifice, 59–75; *Logan*, Rehabilitating Jephtah, 682). Die Anordnungen hingegen, dass Menschenopfer nicht Teil des JHWH-Kultes sind, bleiben in der K-Welt/O-Welt Jiftachs ausgeblendet (vgl. z.B. Lev 18,21; 20,2–5; Dtn 12,31; 18,10; 2 Kön 16,3; 17,17; 17,31; 21,6; 23,10; Mi 6,7). Wie weit diese Verbote als Hintergrund der Jiftacherzählung anzunehmen sind oder ob nicht vielmehr auch im JHWH-Kult Menschenopfer in vorexilischer Zeit in absoluten Notsituationen gelobt werden konnten, wird diskutiert (vgl. *Logan*, Rehabilitating Jephtah, 673). Bauks stellt die These auf, „dass im narrativen Kontext von Ri 11 die Illustration eines *molk*-Opfers vorliegt, ohne dass der *terminus technicus* hier verwendet wäre. Inhaltlich ist das Kinderopfer als ein Ersatzopfer des Richters in Kriegsnot zu bestimmen, dem darin die Bedeutung eines Selbstvernichtungsopfers zukommt.“ *Bauks*, Jephtas Tochter, 57.

³⁴³ Die Warnung vor unüberlegten Gelüben findet sich z.B. Koh 5,3–4; Spr 20,25; Sir 18,22–24. Vgl. *Bauks*, Jephtas Tochter, 86–89.

³⁴⁴ Dies erinnert auch an Ri 8,1, als die Efraimiter Gideon vorwerfen, er habe sie nicht zum Kampf gegen die Midianiter gerufen.

auch die Efraimiter an, da sie ihm keinen Beistand geleistet hätten.³⁴⁵ Jiftach schließt seine Rechtfertigung mit einer anklagenden Gegenfrage ab, in der er nun seinerseits die Handlung der Efraimiter infrage stellt (V 3). Warfen die Efraimiter Jiftach einen Alleingang vor, so verstärkt dieser die Anklagelinie umgekehrt, indem er ihnen mangelnde Solidarität und Unterstützung in einer Notsituation vorwirft. An dieser Stelle bricht der Dialog ab, und die Erzählstimme berichtet von den Kampfvorbereitungen.

Die Tochter Jiftachs

Die Tochter Jiftachs bleibt namenlos, aber nicht ohne eigene Perspektive. Die Begrüßung, mit der sie ihren Vater bei seiner Rückkehr empfängt, zeigt bereits, dass sie über den Kriegserfolg Bescheid weiß. In der Tradition der Frauen, die den siegreich heimkehrenden Kriegern einen festlichen Empfang bereiten, eilt sie ihrem Vater entgegen.³⁴⁶ In ihrer Antwort auf Jiftachs verzweifelte Reaktion (V 35) bestätigt sie explizit sein Gelübde und anerkennt damit auch die Handlungsnormen Jiftachs (O-Welt). Sie betont, dass JHWHs Handeln an den Feinden zugunsten Jiftachs geschehen sei und folglich das Versprechen ihres Vaters eingelöst werden müsse. Zugleich bringt sie damit ihren Gehorsam gegenüber dem Vater in einen Zusammenhang mit Jiftachs Gehorsam gegenüber JHWH.³⁴⁷ Dennoch betont sie, dass es Jiftachs Gelübde ist, das er gegeben hat und für das er in der Folge allein die Verantwortung trägt, und weist jegliche Mitverantwortung explizit zurück.³⁴⁸ Durch diese Gestaltung der Perspektive der Tochter erscheint sie am Ende nicht als tragisches Opfer, obwohl die Verantwortung für die folgenden Ereignisse ganz bei Jiftach bleibt.

Mit einer neuerlichen Redeeinleitung beginnt in V 37 der zweite Teil ihrer Rede. Nun wendet sie sich mit einer Bitte an Jiftach, die ihre Perspektive weiter entfaltet und ihre Reaktion schildert. Sie will über ihre Jugend (בתולים) klagen.³⁴⁹ Die explizite Trauer der Tochter um ihre בתולים

³⁴⁵ Die Anrede der Efraimiter wechselt ab 3b. Sie werden nicht mehr als Gruppe (2. Person pl.) sondern als Einzelperson (2. Person sg.) angesprochen, wodurch die Anrede intensiviert wird und zugleich der Eindruck entsteht, es handle sich um einen persönlichen Konflikt zwischen Jiftach und seinem Gegenüber.

³⁴⁶ Vgl. 1 Sam 18,6.

³⁴⁷ Vgl. *Fuchs*, *Story of Jephtah's Daughter*, 125.

³⁴⁸ Vgl. *Exum*, *Feminist Criticism*, 65–90.

³⁴⁹ על בכה beinhaltet häufig eine räumliche Dimension: bei jemandem, z. B. an seinem Hals, weinen. (Vgl. Gen 45,14,15; 46,29; 50,1; 2 Kön 13,14). Mit dem Aufgreifen dieser Formulierung wird die בתולים, die Heiratsfähigkeit, an dieser Stelle personifiziert.

unterstreicht den hohen Grad an Bewusstheit, mit der die Tochter das Gelübde Jiftachs annimmt und darauf reagiert.³⁵⁰ Parallel zu Jiftachs Perspektive, in der das Gelübde als unausweichbar erscheint, unternimmt die Tochter keinen Versuch, ihren Vater umzustimmen oder um Hilfe zu bitten, vielmehr inszeniert sie ihren eigenen „rite de passage“, in diesem Fall vom Leben zum Tod. Wie bei Jiftach verzichtet die Erzählung auch bei der Tochter auf eine Darstellung der Figurenperspektive nach ihrer Rückkehr zum Vater.

2.7.3. Zweifel am Richter und Retter

Die aus den vorangegangenen Erzählungen bekannte Textwelt mit ihren Zusammenhängen beginnt sich langsam aufzulösen. An die Stelle einer klaren, einheitlichen Perspektive, der die Figurenwelten weitgehend zugeordnet sind, treten nun erstmals eigenständige Figurenwelten, die miteinander in Konflikt stehen, und zwar so, dass keine eindeutige Lösung möglich ist.³⁵¹

Die Einleitung zur Jiftacherzählung, mit der detaillierten Beschreibung der Fehltaten der Israeliten, weist von allen Richtererzählungen die meisten Übereinstimmungen mit dem Beginn des Richterschemas (Ri 2,11–15) auf.³⁵²

Die mit dieser deutlichen Übereinstimmung geweckten Erwartungen werden jedoch gleich anschließend enttäuscht. Auf den Hilfeschrei antwortet JHWH mit einer klaren Zurückweisung, und auf das Sündenbekenntnis

³⁵⁰ Bal versteht diese Trauer und den Rückzug in die Berge als „rite de passage“, den Übergang von einer Lebensphase zur nächsten, parallel zur Übergangsphase einer jungen Frau aus dem Herrschaftsbereich des Vaters zum Bereich des Ehemannes. Vgl. Bal, *Anticovenant*, 216–217. Für eine ausführliche Diskussion möglicher Spuren eines Initiationsritus vgl. Bauks, Jephthas Tochter, 58–73.

³⁵¹ Die literarkritischen Analysen sind sich weitgehend einig, dass insbesondere die Erzählung vom Opfer der Tochter Jiftachs nicht zur ursprünglichen Jiftacherzählung gehört. Wann diese Episode dazu gekommen ist und ob sie eine ursprünglich unabhängige Erzählung darstellt, darüber besteht jedoch keine Einigkeit. Römer geht beispielsweise davon aus, dass die Erzählung von einer Redaktion, welche die Iphigenie-Tradition kannte, für die Jiftacherzählung geschaffen wurde. Vgl. Römer, Deuteronomist, 34.

³⁵² Nur in Ri 10,6 werden die fremden Gottheiten namentlich erwähnt. Neben den Baalim und Ashtarot (vgl. Ri 2,13) wird eine Reihe weiterer Gottheiten anderer Völker (Aram, Sidon, Moab, Ammon, Philister) aufgezählt, wobei an dieser Stelle die Völker, nicht jedoch deren Gottheiten, namentlich genannt werden. Die Andersartigkeit wird so primär durch die Fremdheit der Völker konstituiert. Damit verweist diese Liste zugleich auch auf das Motiv der fremden Völker im Land (Ri 2,3; 2,20–3,6).

und die Umkehr der Israeliten reagiert Gott nicht. Diese Ablehnung ist der Ausgangspunkt für die folgende Erzählung. Erstmals sind die Israeliten gezwungen, selbst eine Lösung zu finden (11,1–11). Ähnlich wie sie trotz der ablehnenden Haltung JHWHs an ihrer Umkehr festhalten (10,16), so gelingt es ihnen auch, eine geeignete Führungspersönlichkeit zu rekrutieren. Dennoch bleibt die Frage offen, ob Jiftach auch von Gott her erwählt und ob der Kampf legitimiert ist. Diese Rechtfertigung Jiftachs und seines Kampfes bildet das zentrale Thema seiner Verhandlung mit dem König der Ammoniter. Der Rückblick in die Geschichte bestätigt die Legitimität des Anspruchs Israels und bildet dadurch einen „Ersatz“ für die fehlende direkte Bestätigung durch JHWH. Unklar bleibt hingegen weiterhin, ob Jiftach auch der Beistand Gottes zuteil werden wird. Für die LeserInnen wird diese Frage mit dem Hinweis auf die Geistkraft JHWHs beantwortet (V 29) und in einem Kommentar der Erzählstimme in V 32 noch einmal bestätigt. Damit wird Jiftach erstmals in das Richterschema eingegliedert.

Doch der Spannungsbogen löst sich damit nicht auf, er wird vielmehr mit Jiftachs Gelübde noch einmal gesteigert. In der Erzählung der Opferung der Tochter bleibt Jiftach in seiner Welt gefangen. Noch provokanter als seine Entscheidung ist an dieser Stelle das fehlende Eingreifen von außen. Seine Gewissheit, dass JHWH hinter seinem Handeln steht, zeigt sich in dieser Szene als höchst problematisch und lässt auch die vorangegangenen Erfolge im Hinblick auf JHWHs Beteiligung als zweifelhaft erscheinen. Jiftach ist zwar militärisch höchst erfolgreich, aber Gottes Eingreifen und die Taten eines Retters können nicht mehr unhinterfragt miteinander verknüpft werden. Wie kein anderer Richter vor ihm bemüht sich Jiftach von sich aus darum, in Übereinstimmung mit Gott zu handeln, aber er scheitert daran.

Die Zweifel an dem Gesamtschema werden dadurch, dass die Richterfigur in den Vordergrund tritt, weiter verstärkt. Dabei werden die Zweifel jedoch nicht eigens thematisiert, vielmehr wirft gerade die oft unkommentierte Darstellung in der Wahrnehmung der RezipientInnen Zweifel auf. Insbesondere das Gottesbild Jiftachs, das sich in seinem Gelübde und der daraus resultierenden Opferung der Tochter zeigt, erscheint dadurch, dass es nicht reflektiert oder kommentiert wird, höchst problematisch.³⁵³ Die Gegenüberstellung der verschiedenen Aspekte der Richterfigur Jiftachs

³⁵³ Das Motiv eines problematischen Schwurs findet sich auch Ri 21,1. Dieser Schwur, keine Töchter an die Benjaminer zu geben, muss später trickreich umgangen werden. Vgl. *Robinson, Story of Jephthah*, 340.

trägt ein kritisches Element, das sich jedoch nicht vorrangig gegen die Figur Jiftachs richtet,³⁵⁴ sondern die Deutung des Rahmens infrage stellt.³⁵⁵

Dies bestätigt ein Kommentar der Erzählstimme, in dem der Erinnerung der Tochter durch regelmäßige Wiederholung Dauerhaftigkeit zugesprochen wird. Kein siegreicher Feldherr, nicht JHWHs Unterstützung im Kampf gegen die Feinde, sondern das Schicksal einer jungen Frau, die ihr Leben nicht ausschöpfen konnte, wird bleibender Bestandteil der Erinnerung Israels.³⁵⁶

Ein Widerspruch entsteht auch zur Vorstellung eines Richters als von Gott eingesetztem Werkzeug für die Rettung Israels. Dass genau diese Vorstellung bei Jiftach problematisiert wird, ist von Anfang an, durch das Sich-Verweigern Gottes, deutlich. Doch auch am Ende, in der Auseinandersetzung zwischen Gileaditern und Efraimitern, wird ersichtlich, dass es Jiftach nicht gelungen ist, den Sieg für ganz Israel zu erringen. So entsteht schließlich ein ambivalentes Bild von Jiftach, der nach außen erfolgreich ist und auf Gottes Hilfe vertrauen kann, nach innen hin jedoch scheitert. Seine eigene Zukunft bricht er mit der Erfüllung des Gelübdes jäh ab, und mit dem Stammekonflikt setzt er auch die Zukunft Israels aufs Spiel. Beide Male ist Jiftach in Zusammenhänge verwickelt, die nicht nur in seiner Macht stehen; trotzdem liegt der Ausgangspunkt in seiner Person, und es ist *sein* Scheitern.³⁵⁷ Entsprechend fehlt auch die Ruhe-Notiz am Ende. Jiftach wird zwar gemäß dem Rahmenschema als Richter bestätigt (12,7), aber es fehlt ein „Happy-End“.

Im Vergleich zum Schema und den rahmenden Elementen zeigen sich bei Jiftach deutliche Abweichungen. Die Frage, ob das Schema noch Geltung

³⁵⁴ Auch die Deutung, dass der Schwur und die Ausführung des Opfers dazu dienen, Jiftach in einem negativen Licht erscheinen zu lassen, wird wiederholt vertreten. So argumentiert z. B. Janzen, dass diese Erzählung in die deuteronomistische Darstellung des Verfalls Israels passe. *Janzen, Sacrifice*, 341.

³⁵⁵ „By making the Hebrew Iphigenia accept her sacrifice the narrator sacrifices the Dtr ideology of divine pedagogics and confronts the reader of the DtrH with theological problems which have still not been solved and might never be solved.“ *Römer, Deuteronomist*, 38.

³⁵⁶ Dies wird auch durch die hier singuläre Formulierung, dass die Tochter zum Brauch wird (וְהִי-חֹק בְּיִשְׂרָאֵל), unterstrichen. Diese Feststellung steht in 39e betont voran, bevor in V 40 der Brauch erläutert wird. Vgl. *Egger-Wenzel, Jiftachs Tochter*, 8–9; vgl. ebenso *Trible, Daughter's Death*, 11. Viel kritischer interpretiert Exum die Erwägung dieses Brauchs. „Das Patriarchat vereinnahmt hier ein religiöses Fest von Frauen, um das Opfer zu glorifizieren. Die verborgene Botschaft lautet: Ordne dich der väterlichen Autorität unter. [...] Sie (die Tochter) wird nicht um ihrer selbst willen, sondern in ihrer Eigenschaft als vorbildliche Tochter gefeiert.“ *Exum, Richterbuch*, 40–41.

³⁵⁷ Dieses Motiv der „Selbsterstörung“ wird am Ende des Richterbuchs (Ri 19–21) in den Mittelpunkt gestellt.

hat bzw. ob die Erzählungen das Schema außer Kraft setzen, beginnt sich zu formieren. Ist das geschilderte Geschehen noch als ein „Retten“ zu verstehen? Und wie sieht es mit der Verbindung der Person des Retters zu JHWH aus? Erfolgen seine Handlungen noch mit Zustimmung JHWHs?

Am Ende der Erzählung erscheint jedoch nicht nur Jiftach in einem kritischen Licht. Auch die der Erwählung Jiftachs vorausgehende Initiative der Gileaditer erweist sich letztendlich nicht als erfolgreich. Zwar konnten die Feinde zurückgeschlagen und so die Sicherheit Israels nach außen hin wieder hergestellt werden, dafür droht Israel nun von innen her auseinanderzufallen. Die Vorrangstellung der Gileaditer wird zur Bedrohung für Israel. Damit wird auch eine Problematik angesprochen, die in Ri 19–21 weiter entfaltet wird, nämlich Israels Lösungsstrategien angesichts einer fehlenden zentralen Handlungs- und Werte-Instanz. Dabei ist es nicht so sehr „böse Absicht“ noch ein offensichtlicher Abfall von JHWH, sondern vielmehr ein sehr einseitiges und dadurch auch einseitig verzerrtes Gottesbild, dessen Bewahrung in letzter Konsequenz Jiftach und seine Führung scheitern lässt.³⁵⁸

2.8. SIMSON (RI 13–16)

Mit der Simsonerzählung erfolgen gravierende Änderungen in der Welt des Textes insbesondere im Hinblick auf die Darstellung des Konflikts zwischen den Israeliten und den fremden Völkern. Sowohl das Bild der Feinde als auch das Bild und die Rolle des Retters sind von diesen Änderungen betroffen. Die Trennung zwischen den Feinden, die von außen Israel bedrohen, und den Völkern im Land wird aufgehoben. Die Philister erscheinen als die fremden Herrscher, in deren Hand JHWH Israel übergeben hat, doch stärker noch sind sie als die ansässigen Anderen präsent, von denen sich Israel fern halten soll. Die Rolle des Richters und Retters Simson ändert sich ebenfalls deutlich. Anstatt sein Volk aus einer Bedrohung zu retten, schürt er durch seine ständigen Grenzüberschreitungen den Konflikt mit den Philistern.

³⁵⁸ Die immer wieder vorgebrachte Interpretation, Jiftach sei schuldig geworden, aber auch die Interpretation von Janzen, Jiftach würde durch das Menschenopfer deutlich als „Fremder“ dargestellt, wird dem Text nicht gerecht. Vgl. Janzen, *Sacrifice*, 349. Jedoch die in Ri 2–3 betonte Unterscheidung von Israel und den anderen Völkern lässt sich nicht mehr so klar aufzeigen. Diese Grenze verschwimmt, ohne dass jedoch klare Richtlinien, was Israel ausmacht, genannt werden.

2.8.1. *Die Entfaltung der Textwelt*

Die Entfaltung der Simsonerzählung zeigt sich als abwechslungsreiche Sequenz kurzer, episodenhafter Erzählungen der Auseinandersetzungen Simsons mit den Philistern (Ri 14–16,3), die von zwei ausführlichen, von Dialogen geprägten Erzählungen (Ri 13; 16,4–30) gerahmt werden. Die Darbietung der einzelnen Ereignisse erfolgt in einer chronologischen Aneinanderreihung, wodurch der Eindruck einer einfachen, raschen Erzählung entsteht.³⁵⁹

Ri 13,1 eröffnet den Simsonzyklus entsprechend den Rahmenformulierungen, doch bleibt diese Information zunächst isoliert stehen, und gleich der folgende Vers (13,2) fügt eine weitere Erzähleröffnung an,³⁶⁰ die im Folgenden entfaltet wird. Die sonst stets handlungseröffnende Bedrohungssituation des Rahmenschemas tritt damit zunächst in den Hintergrund. Das Interesse gilt zu Beginn ganz der Einführung des nächsten Richters, die in Form einer Geburtserzählung ausführlich seine Sonderstellung betont. Die Erzählung wendet sich zunächst den Eltern, Manoach, der mit Herkunftsort und Stammeszugehörigkeit vorgestellt wird, und seiner namenlosen, unfruchtbaren Frau zu (V 2). Die mit der Gegenüberstellung der Information zur Familie Manoachs und der Unfruchtbarkeit seiner Frau eingebrachte Spannung wird als Feststellung des gegenwärtigen Zustands formuliert und bildet die Hintergrundinformation für die folgenden Begegnungen. Die eigentliche Handlung und damit auch der Spannungsbogen der Erzählung beginnt in V 3 mit dem Erscheinen des Boten JHWHs. Die Ankündigung eines Sohnes knüpft an die Unfruchtbarkeit der Frau an, aber das Ziel ist nicht die Behebung dieses Mangelzustands, sondern die Bestimmung des verheißenen Kindes. Darin liegt auch der Zusammenhang zwischen der Rahmenerzählung (V 1) und der Erzählung von Manoach und seiner Frau, denn dieses Kind ist dazu ausersehen, mit der Befreiung Israels aus der Hand der Philister zu beginnen (V 5).

Die folgenden Szenen zeigen Manoach, seine Frau und den Boten in unterschiedlichen Kommunikationssituationen.³⁶¹ Die Geburt des verhei-

³⁵⁹ Parallele Ereignisse werden nur zweimal angedeutet; so Ri 15,9–10 das Zusammentreffen der Philister mit den Männern von Juda, während Simson abwesend ist; deutlicher hingegen Ri 16, hier wird mehrmals ein Lauernder erwähnt, der in der Kammer sitzt, während Delila versucht, Simson zu binden.

³⁶⁰ V 2 entspricht der Einleitung 1Sam 1,1(2); Ri 17,1; 1Sam 9,1.

³⁶¹ Bote – Frau (V 3–5); Frau – Manoach (V 6–7); Manoach – JHWH (V 8); Frau – Bote erzählerisch zusammengefasst (V 9); Frau – Manoach (V 10); Manoach – Bote (V 11–19); Manoach – Frau (V 22–23).

ßenen Sohns wird im Anschluss an die ausführliche Ankündigung kurz erwähnt (V 24), und in V 25 endet diese erste Erzählung mit einem zusammenfassenden Kommentar der Erzählstimme, der festhält, dass die Geistkraft Gottes (רוח יהוה) Simson zu seinen Handlungen bewegt. Damit werden die im Folgenden erzählten Ereignisse vorwegnehmend als Erfüllung der Bestimmung des Kindes, wie sie vom Boten angekündigt wurde, gedeutet.

Die Geburtserzählung weckt mit ihren Anspielungen auf andere biblische Geburtserzählungen große Erwartungen an das verheißene Kind. Auf diesem Hintergrund entfalten sich in Ri 14–15 die Konflikte Simsons mit den Philistern. Die Auseinandersetzungen werden von Simson initiiert, sie beginnen im kleinen, familiären Rahmen, doch bald schon eskalieren die Kämpfe, und am Ende der Erzählung ist Simson der Feind der Philister.

Der Anlass für die ersten Auseinandersetzungen ist Simsons Wunsch, eine Philisterin zur Frau zu nehmen, ein Vorhaben, das Simson gegen den anfänglichen Widerstand seiner Eltern vorantreibt (14,2–3). Der kritische Einspruch der Eltern bestätigt sich anschließend in immer neuen, sich steigernden Komplikationen, in denen Simson zunehmend stärker zum Außenseiter wird. Die aneinandergereihten, kurzen Episoden werden durch einen fortlaufenden Erzählfaden miteinander verknüpft. Am Beginn steht ein Löwe, der Simson auf dem Weg nach Timna anfällt (14,6). Diese scheinbar zufällige Konfrontation mit dem Löwen lässt zwei Merkmale Simsons deutlich werden; zum einen seine übermenschlichen Kräfte und zum anderen seinen Hang zum Geheimnisvollen. Diese Mischung führt gleich anschließend zum ersten Konflikt mit den Philistern. Als Simson die nur ihm bekannte Begegnung mit dem Löwen in Form eines Rätsels den Festgästen vorlegt (14,13–14), lösen diese die Aufgabe, indem sie Simsons Frau unter Druck setzen, die Antwort zu erfahren (14,15). Simson versteht dies als einen Angriff auf seine Privatsphäre und beendet das Rätsel mit Gewalt. Nach der erfolgreichen Lösung wird diese Erzählung stark raffend zu Ende gebracht. Simson erstattet seine Wettschuld und kehrt in sein Elternhaus zurück (V 19); die Frau Simsons wird einem anderen Mann gegeben (V 20). Der Versuch, eine Philisterin zur Frau zu nehmen, scheint damit gescheitert zu sein.

Dennoch wird dieser Erzählstrang in Ri 15 noch einmal aufgegriffen. Simson gibt sein Vorhaben nicht auf und fordert seine Frau zurück (V 1). Erneut sieht er sich betrogen und beginnt nun mit einem Rachefeldzug gegen die Philister (V 4–5). Die großflächige Vernichtung der Felder, Weinberge und Olivenbäume löst eine Gewaltspirale aus, die den roten Faden für alle folgenden Episoden bildet und erst mit dem Tod Simson an ihr Ende kommt.

Die Reaktion der Philister richtet sich gegen den Vater der Frau (V 6), worauf wiederum Simson Rache an den Philistern nimmt (V 7–8). Daraufhin drohen auch die Philister ihre Vergeltungsmaßnahmen auf ganz Juda auszuweiten (V 9–10). Auf diese Bedrohung hin sind die Männer von Juda bereit, Simson an die Philister auszuliefern (V 11–13). Simson fügt sich zunächst widerstandslos, um dann jedoch die Philister erneut vernichtend zu schlagen (V 14–17). Nach diesem Sieg wird von keiner unmittelbaren Vergeltungsmaßnahme der Philister berichtet.

Die Darstellung dieser Szenen wird von der Erzählstimme bestimmt, die jedoch immer wieder von direkten Reden und Dialogen unterbrochen wird und so einen Einblick in die Perspektive der einzelnen Personen erlaubt. Auf diese Weise werden die unterschiedlichen Standpunkte, die verschiedene Personen in einer Situation vertreten, sichtbar gemacht und einander gegenübergestellt.

Den Abschluss der ersten Folge von Auseinandersetzungen mit den Philistern bilden die V 18–19. Bevor der Konflikt in Ri 16 neu aufflammt, wird in einer kurzen Episode ein ganz anderer Blick auf Simson sichtbar. An die Stelle des unschlagbaren Helden tritt das Bild eines erschöpften, ganz auf Gottes Hilfe angewiesenen Menschen. In dieser Szene wird die göttliche Unterstützung Simsons, die bislang nur in den Kommentaren der Erzählstimme mit dem Verweis auf die Geistkraft Gottes präsent war, erstmals aus der Perspektive Simsons erwähnt. Den Abschluss dieser Begebenheit bildet ein Kommentar der Erzählstimme zum Namen des Ortes (V 19).

Nach dem überwältigenden Sieg und der Rettung Simsons werden die folgenden 20 Jahre nur summarisch erwähnt (V 20), und Simson wird darin erstmals die Funktion eines Richters ausdrücklich zugesprochen. Im Kontext der Struktur des Richterschemas setzt die Formulierung „Und er richtete Israel 20 Jahre“ ein Schlussignal.³⁶²

Aus der Perspektive der Philister sind die Auseinandersetzungen mit Simson jedoch noch nicht beendet, sie versuchen weiterhin seiner habhaft zu werden. Den Anlass für die nächste Konfrontation bietet erneut eine Grenzüberschreitung Simsons. Doch beim Versuch, ihn in Gaza mit Gewalt zu fassen (Ri 16,1–3), scheitern die Philister einmal mehr an der unüberwindbaren Kraft Simsons. Nachdem weder dessen Auslieferung (15,13–15) noch der Hinterhalt in Gaza erfolgreich waren, versuchen die Philister das Geheimnis der Stärke Simsons durch Verrat zu erfahren. Die folgende Erzählung

³⁶² Diese Formulierung findet sich bei Jiftach (12,7) und sonst bei den sog. kleinen Richtern (10,2,3; 12,9.11.14).

beginnt in 16,4 mit einem deutlichen erzählerischen Neueinsatz, der die Abfolge der Ereignisse chronologisch einordnet, Delila in die Erzählung einführt und Simsons emotionale Verbundenheit mit ihr zum Ausdruck bringt. Bevor sich jedoch eine Beziehung zwischen Simson und Delila entfaltet, bringt V 5 weitere Hintergrundinformationen ein und zeigt die Rolle der Philisterfürsten. Die Kommunikation zwischen Delila und den Fürsten der Philister beschränkt sich auf zwei Aufforderungen: den Auftrag der Philister (V 5)³⁶³ und die Vollzugsmeldung Delilas (V 18), mit der sie die Fürsten der Philister auffordert, nun zu kommen. Die Erzählung in den V 6–17 bietet eine ausführliche Schilderung, wie Delila diesen Auftrag ausführt.³⁶⁴ Strukturiert wird die Darstellung der Begegnungen von den Fragen Delilas, die jedes Mal denselben Ablauf in Gang setzen: Auf Delilas sehr direkte Frage, wie sich Simson überwältigen ließe, gibt Simson bereitwillig Auskunft. Daraufhin führt Delila diese Anweisung aus, doch Simson kann sich stets mühelos befreien. Eine Variation dieses Schemas erfolgt erst beim vierten Versuch. An dieser Stelle wird die rasche Folge von auffordernder Frage und Antwort unterbrochen, und zu den direkten Reden treten zusätzliche Einblicke in die Gedanken und Gefühlswelt Simsons hinzu, die erklären, warum Simson sein Geheimnis verrät (V 16–17). Die Antwort Simsons beschränkt sich nicht auf eine Handlungsanweisung, sondern sie begründet diese mit einem Rückverweis auf die Geburtserzählung (V 17). Die Reaktion Delilas auf dieses Geständnis (V 18), die Anwendung der neu gewonnenen Information (V 19) und das Aufwachen Simsons (V 20) werden anschließend ebenfalls ausführlich erzählt. Diese langsame Erzählweise ändert sich abrupt in V 21. Nachdem Simsons Kraft gewichen ist, übernehmen die Philister die Initiative, und Simsons Überwältigung und Gefangennahme werden stark raffend zusammengefasst. Die scheinbar aussichtslose Situation, in der sich Simson nun befindet, wird allerdings durch die Information der Erzählstimme, dass Simsons Haare wieder zu wachsen beginnen, infrage gestellt. Mit der Fortführung dieses Motivs wird der Sieg der Philister als ein temporäres Ereignis eingeordnet und damit ein neuer Spannungsbogen eröffnet.

In V 23 beginnt eine neue Episode, in der die Fürsten, die Delila für ihr Vorhaben in Anspruch genommen haben, wieder auftreten und ein Freudenfest planen. Während der Festvorbereitungen werden die Perspektive

³⁶³ Mit ähnlichen Worten wird in Ri 15,3 die Frau Simsons in Timna dazu aufgefordert, das Rätsel auszukundschaften.

³⁶⁴ Dieser Abschnitt enthält zahlreiche direkte Reden, wobei Aufforderungen und Feststellungen, die ohne verbale Reaktion bleiben, die Mehrzahl bilden.

der Philister und die Simsons parallel dargestellt. Beide planen das Ereignis mit Bezug auf ihre jeweilige Gottheit, die Philister wollen ein Dankopfer für Dagon darbringen, Simson bittet noch einmal um JHWHs Hilfe. So wird aus dem letzten Krätemessen zwischen Simson und den Philistern auch ein Krätemessen der Gottheiten.

Simsons letzter Erfolg gegen die Philister wird mit einer Schlussreflexion über dessen Erfolg insgesamt kommentiert (V 30), und eine Begräbnisnotiz (V 31) schließt die Erzählungen ab. Den Schluss des Rahmenschemas bildet ein zusammenfassender Rückverweis auf die Zeit der richterlichen Tätigkeit Simsons.

Zeit und Raum

Die Simsonerzählung wird von formelhaften Zeitangaben im Stil des Richterschemas gerahmt. So werden gleich zu Beginn (13,1) zusammenfassend die 40 Jahre, die Israel in die Hand der Philister gegeben wurde, erwähnt. Die Dauer dieser Fremdherrschaft ist im Vergleich zu den Angaben der anderen Erzählungen auffallend lang und weckt Assoziationen zur Zeit der Ruhe des Landes, die am Ende der Erzählungen von Otniël, Debora und Gideon (3,11; 5,31; 8,28) ebenfalls mit 40 Jahren angegeben wird. In Ri 15,20 und 16,31 findet sich jeweils ein Hinweis, dass Simon 20 Jahre lang Israel gerichtet hat.³⁶⁵ Das zeitliche Verhältnis zwischen Fremdherrschaft und Zeit eines Richters dreht sich damit um, und die Fremdherrschaft dominiert.

Die zahlreichen Ereignisse, die von Simson berichtet werden, stehen weitgehend in chronologischer Reihenfolge, aber sie werden zeitlich nicht exakt eingeordnet. So bleibt es bereits am Anfang unklar, wann sich die unmittelbar an V 1 anschließende Geburtserzählung abspielt, ob während der oder im Anschluss an die 40 Jahre der Philisterherrschaft. Ebenso wenig finden sich explizite Zeitangaben innerhalb der Erzählung selbst. Während das Erzähltempo bedingt durch die vielen Dialoge langsam ist, wird der Zeitraum, die zwischen den beiden Erscheinungen des Boten liegt, nicht genannt. Erst am Ende der Erzählung wird dann erwähnt, dass die Frau einen Sohn gebiert und dieser heranwächst (13,24). Anschließend wird in 25a der Anfang eines neuen Abschnitts im Leben Simsons angedeutet, in dem der Geist Gottes Simson zu beunruhigen beginnt (חלל). Damit wird

³⁶⁵ In Ri 15,20 werden diese 20 Jahre von der Erzählstimme kurz zusammengefasst (wayyiqtol) und die Erzählung anschließend fortgesetzt; 16,31 hingegen findet sich diese Zeitangabe als abschließender Rückblick (w-x-qatal).

der Übergang geschaffen und die folgenden Erzählungen von Simsons Auseinandersetzungen mit den Philistern werden vorbereitet.

In den folgenden Episoden steigert sich das Tempo der Erzählung. Es finden sich mehr raffende Darstellungen der Ereignisse, die nur von wenigen direkten Reden unterbrochen werden. Relative Zeitangaben dienen dazu, die Erzählungen zu strukturieren,³⁶⁶ wiederholt stattfindende Handlungen zusammenzufassen (16,6), während explizite Zeitangaben auch hier selten zu finden sind.

Eine besondere Rolle spielen Zeitangaben hingegen in der Rätelepisode (14,12–18), gilt es doch, das gestellte Rätsel innerhalb der gegebenen Frist von sieben Tagen zu lösen. Sowohl der zweimalige Hinweis, dass mehrere Tage verstreichen, ohne dass die Philister oder die Frau Simsons der Lösung des Rätsels näher kommen, als auch die Aussage, dass Simson der Frau am siebten Tag die Lösung verrät, steht ganz im Dienst der Spannungssteigerung. Erst unmittelbar vor dem Ende der gesetzten Frist, beim Sonnenuntergang des siebten Tages, können die Philister Simson die Lösung des Rätsels präsentieren.³⁶⁷ Im Anschluss an das Rätsel entspinnt sich eine Auseinandersetzung (V 19–20), die in 15,1 mit einer doppelten Zeitangabe (וַיְהִי מִיָּמִים בִּימֵי קִצְרֵי־חַטִּים) weitergeführt wird. Dadurch wird sowohl die Verbindung der Ereignisse als auch deren zeitlicher Hintergrund angegeben, wobei der Verweis auf das agrarische Jahr für die im Folgenden erzählte Episode wesentlich ist.

In der kurzen Episode in Gaza (16,1–3) werden Zeitangaben erneut wichtig. Die Ereignisse der Nacht, die genauen Pläne der Stadtbewohner sowie Simsons Handeln, das die Bewohner in der Mitte ihrer Nachwache überrascht, werden zeitlich exakt angegeben.

Ein neuer Aspekt in der zeitlichen Darstellung ist die Präsentation einer Lebensgeschichte. Simson ist die einzige Richtergestalt, deren Leben von

³⁶⁶ So wird z.B. in der Episode mit dem Löwen die Rückkehr Simsons zum Kadaver zeitlich eingeordnet: „Nach Tagen kehrt er zurück“ (14,8). 15,17a wird ein Ereignis ausdrücklich beendet, bevor das nächste beginnt. Auch in 16,4 findet sich eine Angabe, die zwar einen zeitlichen Abstand ausdrückt (וַיְהִי אַחֲרֵי־כֵן), aber keine genaue Angabe über den Zeitraum zwischen den Ereignissen macht.

³⁶⁷ Das Zeitangaben in den V 12–17 sind widersprüchlich. Während Simson zuerst eine Frist von sieben Tagen für die Lösung des Rätsels setzt (12c), wird dann zunächst von drei erfolglosen Tagen berichtet, an denen es den Philistern nicht gelingt, eine Lösung zu finden (14d). Daraufhin setzten diese am vierten Tag (LXX) bzw. am siebten Tag (MT) die Frau Simsons unter Druck (V 15). Nach einem ausführlich geschilderten, vergeblichen Versuch, Simson die Lösung des Rätsels zu entlocken (V 16), wird zusammenfassend erwähnt, dass sie sieben Tage lang weint, bis sie am siebten Tag dann erfolgreich ist (V 17).

der Empfängnis bis zum Begräbnis geschildert wird. Das Interesse der Darstellung verlagert sich von einem einzelnen, rettenden Eingreifen zu einer Schilderung des gesamten Lebens. So ordnet auch die Erzählstimme in Ri 16,30 die letzte Tat Simsons in sein gesamtes Lebenswerk ein. In den Reden der Personen wird auf diese Dimension an einigen Stellen im Zusammenhang mit dem Nasiräertum Simsons explizit Bezug genommen. Es beginnt in 13,7, hier gibt die Frau die Dauer des Nasiräertums mit „vom Mutterleib bis zum Tag seines Todes“ an (13,5). Simson selbst verweist in seiner Erklärung an Delila (16,17) auf sein Nasiräertum von Mutterleib an.

Mit Blick auf die Zeit der Fremdherrschaft zeigt sich ebenfalls eine Entgrenzung. Die Herrschaft der Feinde Israels wird nicht mehr von einem Richter beendet, vielmehr kann dieser nur Teilerfolge erringen, die an der Gesamtsituation wenig ändern.

Die Darstellung des Raums beginnt in Ri 13 mit einer Einordnung in das Siedlungsgebiet des Stammes Dan. Zunächst wird bei der Vorstellung Manoachs Zora als sein Herkunftsort genannt (V 2), und am Ende der Geburtserzählung wird das Gebiet zwischen Zora und Eschtaol dann zum ersten Handlungsraum Simsons (V 25). Innerhalb der Erzählung Ri 13 wird der Raum vor allem durch die handelnden Personen aufgespannt. Dabei stellt die Frau die Verbindung zwischen dem Boten und Manoach her, sie bewegt sich von einem Ort zum anderen (13,6.10), von Manoach wird erst in V 11 eine Ortsveränderung berichtet. Die einzige geschilderte Bewegung des Boten JHWHs verweist allgemein mit seinem Aufsteigen in der Flamme (V 20) auf einen Raum oberhalb, der sich jedoch den Blicken entzieht. Die Erscheinung des Boten zeigt sich räumlich gesehen als ein punktuellles Auftreten, an der Schnittstelle der Handlungsräume der erzählten Figuren. Während Manoach und seine Frau durch ihre Bewegungen einen horizontalen Raum eröffnen, bringt der Bote eine vertikale Dimension ein.

In den folgenden Kapiteln ist es dann Simson, der durch seine ständigen Ortsveränderungen den Aktionsraum der Erzählung bestimmt. Auffallend ist dabei, dass er sich über Raumkonzeptionen und Ansprüche hinwegsetzt, Grenzen ignoriert und wiederholt überschreitet. Seine Bewegungen werden jeweils kurz vermerkt, jedoch nicht im Detail beschrieben, wodurch ein Eindruck von Schnelligkeit und raschen Ortswechseln entsteht. Simson scheint von Ort zu Ort zu eilen, ohne dass alle Bewegungen eigens erwähnt würden. Die meisten Handlungen spielen sich in Ri 14 zwischen dem Haus der Eltern Simsons und Timna ab. Dieser Handlungsraum verlagert sich in Ri 15 Richtung Timna, wobei das Haus des Schwiegervaters Simsons der räumliche Ausgangs- und Endpunkt der Ereignisse ist. Die nun erzählten Handlungen

sind von der Zerstörung von Lebensräumen geprägt. Simson beginnt mit einer großflächigen Verwüstung des Agrarlandes der Philister, worauf diese seine Frau und seinen Schwiegervaters verbrennen. Der Raum der Auseinandersetzung ist zerstört, der Konflikt geht jedoch weiter und verlagert sich dabei. Simson zieht sich zurück und begibt sich zur Felsspalte von Etam (V 8), die Philister ziehen nach Lehi (V 9). Das Zusammentreffen der Gegner erfolgt nicht direkt, sondern wird durch die Männer Judas, die erst Simsons Bewegung veranlassen, vermittelt.

Im Anschluss an den darauf folgenden Kampf kommt es zu zwei Benennungen von Orten (V 17, 19), die im Namen die Erinnerung an diese Ereignisse bewahren.

Mit dem Neueinsatz in Ri 16 eröffnet sich abermals ein neuer Aktionsraum, Gaza. Die Spannung der kurzen Erzählung beruht auf einer unterschiedlichen Einschätzung des Raumes. Während die Philister Gaza als einen geschlossenen Raum betrachten, in dem sie Simson überwältigen können, zeigt dieser, dass selbst eine Stadt mit geschlossenen Stadttoren für ihn ein offener Raum ist, den er beliebig erweitern kann.

Nach dieser Episode sucht sich Simson einen neuen Aktionsraum im Tal Sorek (V 4). Dort verweilt er im Haus Delilas, das zum Zentrum der folgenden Ereignisse wird (V 6–21). Die räumliche Orientierung innerhalb des Hauses erfolgt über die Personen, mit Delila als zentralem Ort. Sobald sich Simson an dem für ihn scheinbar sicheren Ort bei Delila befindet und dort zur Ruhe kommt, wandelt sich dieser Ort der Sicherheit allerdings in einen Ort der Gefahr.

Mit der Überwältigung Simsons geht die Wahl des Aktionsraums zunächst ganz an die Philister über. Sie bringen ihn in ihre Gewalt und in ihre Stadt, nach Gaza. Der Aktionsraum Simsons, ein Gefängnis, wird von den Philistern festgelegt (V 21). Damit ist den ständigen Grenzüberschreitungen Simsons und der freien Wahl seines Aktionsraums ein Ende gesetzt. Dennoch gelingt es ihm ein letztes Mal, den ihm zugewiesenen Raum für seine Absicht zu nutzen und den scheinbar unüberwindbaren geschlossenen Raum zu sprengen. So führt auch Simsons letzte Handlung zu einer Zerstörung von Lebensraum der Philister.

In den Simsonerzählungen konzentriert sich die Raumdarstellung auf dessen Aktionsraum. Die rasche Abfolge verschiedener Räume zeigt ihn als souveräne Figur, die sich über alle Grenzen hinweg jeden Raum erschließen und diesen auch vernichten kann. Dabei beansprucht Simson jedoch keinen Raum ausschließlich für sich, er entwirft kein neues Raumkonzept, sondern ist ständig in Bewegung. Die Darstellung des Raumes korrespondiert mit der Beschreibung der Figur: Solange er in Bewegung ist, ist er für

seine Gegner nicht zu fassen, erst als er zur Ruhe kommt und sich sein Aktionsradius beschränkt, wird er verwundbar.

Die Fokussierung der Raumdarstellung auf den Aktionsraum Simsons lässt ein umfassendes Raumkonzept Israels in den Hintergrund treten. Die Ansprüche und Gestaltungsrichtlinien für einen Raum Israels werden weitgehend ignoriert. In den formelhaften Angaben des Rahmenschemas (13,1; 15,20; 16,31) sowie der allgemeinen Bestimmung des verheißenen Kindes (13,5) und dem Verweis auf die Vorherrschaft der Philister in 14,4 wird Israel zwar genannt und die Simsonerzählungen werden so in den großen Kontext eingebettet, eine Veränderung des Lebensraums Israels wird jedoch in diesen Erzählungen nicht erwähnt. Auf diese Weise wird hier, insbesondere in der Gestalt Simsons, das gängige Raumkonzept dekonstruiert, aber nicht durch ein neues Konzept ersetzt.

2.8.2. *Einer gegen alle*

Die Simsonerzählung entwirft eine vielfältige Figurenwelt und gewährt dabei immer wieder Einblicke in deren Gedankenwelt. Besonders auffällig ist, dass keine der Figuren ganz ihrer Rolle entspricht; das beginnt bei der namenlosen Hauptprotagonistin der Geburtserzählung, führt über die relativ verständnisvoll geschilderten Feinde bis hin zur Figur des Richters Simson, der allen Erwartungen zu widersprechen scheint. Die geschilderten Konflikte entzündeten sich an seinem Wunsch Simsons, eine Philisterin zur Frau zu nehmen, und scheinen, einmal in Gang gesetzt, nicht mehr kontrollierbar zu sein. Darüber hinaus fehlt eine ordnende Instanz, denn nicht nur ist der Richter die Hauptfigur in den Konflikten, sondern auch JHWH scheint mit der Stärkung Simsons dessen Konflikte zu schüren.

Die Frau des Manoach

Die Frau des Manoach spielt in der Geburtserzählung in Ri 13 eine wesentliche Rolle: An sie ergeht die Verheißung des Kindes, sie trägt eine besondere Verantwortung für das Kind in Form der ihr für die Schwangerschaft auferlegten Reinheitsgebote, sie erfährt als Einzige von der Bestimmung des Kindes, und sie übernimmt auch die Deutung der Situation für ihren Mann Manoach. Umso auffälliger ist es, dass diese Frau namenlos bleibt.³⁶⁸

³⁶⁸ Es ist die einzige Erzählung von der Verheißung eines Kindes, in der die Frau keinen Namen hat.

Die gleich bei der Einleitung zur Geburtserzählung gegebene Information, dass die Frau Manoachs unfruchtbar ist, verweist auf Sara und Hanna (Gen 11,29–30; 1Sam 1,1–2). Anders als in diesen Erzählungen wird die Kinderlosigkeit in Ri 13 jedoch nicht problematisiert. Weder aus der Perspektive der Frau noch aus jener Manoachs wird dieses Thema angesprochen. Es wird auch nicht erwähnt, ob es einen Konflikt zwischen dem Wissen um die Unfruchtbarkeit der Frau (K-Welt) und einem Kinderwunsch (W-Welt) gibt. Diese Aufgabe übernimmt allein der Bote, der mit dem Hinweis auf das Problem auch bereits dessen Lösung verkündet. Der Bote verändert damit das Wissen der Frau und zugleich auch ihre Verpflichtungen (O-Welt), indem er ihr für die Schwangerschaft besondere Anweisungen erteilt.

Während sie in der Begegnung selbst nicht auf den Boten reagiert, weder verbal noch nonverbal, erlaubt ihr lebendiger Bericht an Manoach einen Einblick in ihre Wahrnehmung (V 6–7) und zugleich in die Gefühlslage der Frau sowie in ihre Interpretation der Begegnung. Zunächst vergleicht sie den ihr fremden Mann aufgrund seines furchteinflößenden Aussehens mit einem Boten Gottes, obwohl, wie sie betont, der Mann seine Identität nicht preisgegeben hat (V 6). Ihre Darstellung bietet mit dem Verweis auf nicht genutzte Kommunikationsmöglichkeiten auch eine Reflexion der Begegnung. Erst im Anschluss an diese deutende Beschreibung gibt die Frau die Rede des Boten wieder, wobei sie diese nicht wörtlich wiederholt, sondern teilweise kürzt, aber auch ergänzt. So wird das Schermesser nicht erwähnt und ebenso wenig die Bestimmung des Sohns; neu ist dafür die Angabe der Dauer seines Nasiräertums „bis zum Tag seines Todes“ (V 7).

Ihre zweite Begegnung mit dem Boten Gottes erfolgt wiederum auf dem Feld, ohne dass Manoach anwesend ist (V 9). Diesmal wird jedoch von keinem Dialog berichtet, vielmehr beeilt sich die Frau, Manoach zu informieren (V 10). Sie verweist auf den Boten nun mit der Bezeichnung „Mann“ und stellt die Identität mittels eines Rückverweises auf die erste Begegnung her. Der einzige Hinweis darauf, dass es sich nicht um eine menschliche Begegnung handelt, ist der Ausdruck „sehen lassen“ (נִרְאָה).³⁶⁹ Die Frau übernimmt bei der zweiten Begegnung die Rolle der Botin zwischen dem Boten Gottes und Manoach, und gleichzeitig bezeugt sie für diesen die Identität des Erscheinenden. Entsprechend ist es auch die Frau, die am Ende der aus-

³⁶⁹ Wenn eine Begegnung mit (נִרְאָה Ni.) beschrieben wird, dann handelt es sich meist um eine Erscheinung Gottes oder eines Boten Gottes bzw. um das Erscheinen der Menschen vor Gott im Tempel. Für eine Begegnung unter Menschen findet es sich nur in 2Sam 17,17 und 1 Kön 18,2.15.

führlieh erzählten Begegnung Manoachs mit dem Boten nicht erschrickt, sondern die Situation zu erklären vermag. Sie reagiert auf Manoachs angst-erfüllte Deutung mit einer Gegendarstellung (V 23). Während Manoach auf ein „klassisches Deutungsmuster“ zurückgreift,³⁷⁰ reflektiert die Frau die Perspektive Gottes und versucht die konkrete Situation aus diesem Blickwinkel zu erklären.

Die namenlose Frau Manoachs wird in Ri 13 vor allem in ihren Reaktionen auf die über sie hereinbrechenden Veränderungen gezeigt. Dabei zeigt sie sich in der Lage, unvorhergesehene Ereignisse rasch zu deuten und in ihre Welt zu integrieren, ohne dass dabei Konflikte entstehen. Sie stellt insofern eine „Idealbesetzung“ dieser Rolle dar. Nach der Geburt Simsons (13,24) wird sie nur noch gemeinsam mit Manoach als Mutter Simsons erwähnt (Ri 14,2–6.9.16).

Manoach

Manoach tritt nach seiner Einführung am Beginn dieser Erzählung zunächst in den Hintergrund. Die Ereignisse entwickeln sich zwischen dem Boten und seiner Frau, während er nur durch die Berichte der Frau daran teilhat. Daraus entwickelt sich rasch Manoachs Wunsch, Informationen aus erster Hand zu erhalten, der Bericht seiner Frau scheint ihm nicht zu genügen.

Nach der ersten Erzählung der Frau beginnt Manoach keinen Dialog mit ihr, er wendet sich vielmehr mit einer sehr höflich formulierten Bitte³⁷¹ um weitere und vor allem direkte Information an Gott (V 8). Insbesondere sein Wunsch, in die Botschaft des Boten und das angekündigte Geschehen mit einbezogen zu werden,³⁷² wird in seiner Rede deutlich.

Die anhaltenden Zweifel Manoachs zeigen sich auch darin, dass ihn beim zweiten Bericht seiner Frau der Hinweis, es handle sich um denselben Mann, nicht zufrieden stellt. So dient die erste Frage, die Manoach an den Boten richtet sowie dessen knappe Antwort zunächst der Verge-wisserung der Identität (V 11). Der weitere Dialog zwischen Manoach und dem Boten Gottes verläuft ähnlich wie diese erste Frage. Stets ist es Manoach, der die Fragen stellt, worauf der Bote antwortet. Eine Fortführung des Dialogs wird nur von Manoach initiiert, der Bote gibt keine kommunika-tiven Hinweise darauf, dass er an einer Fortsetzung interessiert ist. Die

³⁷⁰ Vgl. Gen 32,31; Ex 19,21; 33,20; Ri 6,22–23.

³⁷¹ Er beginnt seine Bitte mit **בִּי אֲדוֹנָי**, fügt in 8d ein **נָא** ein.

³⁷² In 8d–f spricht Manoach in der 1. Person Plural, d.h. er bittet für sich und seine Frau.

zweite Frage Manoachs (V 12) zielt auf die Bestimmung des angekündigten Kindes, doch die Antwort des Boten ignoriert die Frage, wiederholt nur seine Mitteilung und betont zweimal, dass er das der Frau schon gesagt habe (V 13–14).

Der Wunsch Manoachs, sein Verständnis der Ereignisse zu vergrößern, prägt den gesamten Dialog. Im Unterschied zu seiner Frau ringt Manoach mit dem Boten, ohne dadurch zu mehr Einsicht zu gelangen. Weder sein Blick auf die zu erwartenden Ereignisse noch, wie sich gleich im Folgenden zeigen wird, sein Blick auf seinen Kommunikationspartner erlauben ihm eine angemessene Deutung der Situation.

Manoach gibt dennoch nicht auf und setzt den Dialog mit einer Einladung zu einem Gastmahl fort (V 15). Der Bote lehnt ab und unterbreitet Manoach stattdessen den Vorschlag, Gott ein Brandopfer darzubringen. Diese auf den ersten Blick ungewöhnliche Antwort kommentiert die Erzählstimme damit, dass Manoach die Identität des Boten noch nicht erkannt hatte (V 16). Damit wird deutlich, dass sich an der Erkenntnis Manoachs (K-Welt) durch das Gespräch noch nichts geändert hat. Er reagiert auf diese Antwort mit einer weiteren Frage und versucht den Namen des Boten zu erfahren (V 17). Doch erneut verweigert der Bote eine Antwort, indem er Manoach in seine Grenzen verweist.³⁷³ Dieser erfährt aus den Antworten des Boten nichts Neues, doch wird das, was seine Frau ihm bereits mitgeteilt hat, wiederholt und so bestätigt.³⁷⁴

Erst als der Bote im Rauch des Opfers entschwindet, erkennt Manoach, dass es sich um einen Boten JHWHs handelt (V 20). Die Konsequenz aus diesem Ereignis ist ihm allerdings nicht klar, er befürchtet sterben zu müssen (V 22). Mit dieser Überlegung wendet sich Manoach erstmals direkt an seine Frau. Es ist der einzige Dialog, der zwischen den beiden wiedergegeben wird.

Im Unterschied zu seiner Frau werden für Manoach die überraschend eintretenden Änderungen zum Problem. Konflikte ergeben sich vor allem aus dem fehlenden Wissen Manoachs (K-Welt), da ihm die Intention JHWHs (I-Welt) nicht zugänglich ist.

³⁷³ Die Antwort des Boten 18b „Warum fragst du nach meinem Namen?“ (למה זה תשאלי) ist ein Zitat (Gen 32,30). Der Name wird darüber hinaus als פלאי bezeichnet, etwas, das außerhalb des Fassungsvermögens Manoachs liegt (vgl. Ps 139,6; Gen 18,14; Jer 32,27; Sach 8,6; Spr 30,18).

³⁷⁴ Selbst die Einschätzung der Frau, die den Boten als נורא beschrieb (6d), wird im פלאי (18c) wieder aufgegriffen und damit bekräftigt.

In den folgenden Erzählungen wird Manoach namentlich nicht mehr genannt, sondern tritt nur noch in der Rolle des Vaters Simsons auf. Als dieser verkörpert er die traditionellen Ordnungen (O-Welt) der Textwelt, von der sich Simson zunehmend entfernt.

Der Konflikt der Intention JHWHs (I-Welt) und der Einsichten Manoachs (K-Welt) wird noch einmal aufgegriffen, als Simson seine Eltern mit dem Wunsch, eine Philisterin zur Frau zu nehmen, konfrontiert (14,3). Für die Eltern sind die Philister die Anderen, die sie abwertend ein Volk von Unbeschnittenen (ערל) nennen, von denen sich Israel fernzuhalten hat. Nach der ablehnenden Antwort der Eltern merkt die Erzählstimme jedoch kommentierend an, dass diese Entwicklung im Sinn JHWHs ist (V 14), und deutet damit einen Konflikt zwischen dem Wissen der Eltern (K-Welt), den für sie verbindlichen Ordnungen (O-Welt) und den Plänen (I-Welt) JHWHs an. Die Ursache dafür liegt nicht bei den Eltern sondern bei JHWH, der sich über seine eigenen Anordnungen hinwegzusetzen scheint.

JHWH

Die Perspektive JHWHs wird in der Simsonerzählung nur durch die Vermittlung der Erzählstimme deutlich. Dabei wird JHWH immer wieder als treibende Kraft hinter den Ereignissen erwähnt.³⁷⁵

Dass diese Kraft für Simson nicht unproblematisch ist, wird bereits in der ersten Erwähnung der Geistkraft JHWHs deutlich (13,25). Sie ergreift von Simson Besitz und treibt ihn an.³⁷⁶ Auch in 14,6.19 und 15,14 dringt die Geistkraft plötzlich in Simson ein (צלח) und veranlasst seine Taten. An diesen Stellen verschwimmt die Grenze zwischen der Intention (I-Welt) JHWHs und jener Simsons, es ist nicht klar erkennbar, wer die Tat plant. Ist es JHWH und Simson nur sein Werkzeug, oder ist es Simson mit JHWHs Hilfe?

Anders verhält es sich bei Simsons Bitten an JHWH. Diese gehen eindeutig von Simson aus und Gott ist stets bereit helfend einzugreifen (Ri 15,18; 16,28) und auffallenderweise sogar Sonderwünsche Simsons zu erfüllen. Die Erzählstimme erwähnt sogar JHWH als Erklärung für den deutlich von der Norm (O-Welt der TAW) abweichenden Wunsch Simsons, eine

³⁷⁵ So Ri 13,24.25; 14,6.19; 15,14.

³⁷⁶ Das Verb פָּעַם verweist oft auf eine Unsicherheit, vor allem im Zusammenhang mit Träumen (Gen 41,8; Dan 2,1.3; Ps 77,5). In diesem Sinn könnte Simson ziellos zwischen Zora und Eschtaol herumgetrieben werden. פָּעַם wird auch im Sinn von „stampfen“ verstanden. So versteht z.B. Alter diesen Hinweis: „A man in whom it pounds, like the clapper of a bell, a man driven by inward energy in a series of pulsation motions.“ *Alter*, Samson, 49.

Philisterin zur Frau zu nehmen. In 14,4 werden JHWH und seine Suche nach einem Anlass für eine Auseinandersetzung mit den Philistern als Grund dafür genannt. Das sonst stets heftig kritisierte Vermischen mit den Völkern wird hier ausdrücklich geduldet und auch Simsons Bitte wird überschwänglich erfüllt (15,18). Im Anklang an die Wasserwunder der Wüstenzeit (Ex 17,6; Num 20,11), bekommt Simson die volle Aufmerksamkeit und Zuwendung Gottes (V 19). Auch in der letzten Bitte Simsons zeigt sich noch einmal seine Sonderstellung. Zum einen wird Simson gewährt, dass er selbst, und nicht Gott, Rache nimmt,³⁷⁷ zum anderen Simson ist der Einzige, dessen Wunsch zu sterben mit Gottes Hilfe in Erfüllung geht.³⁷⁸

Der Bote JHWHs

Eine besondere Form des Einbruchs der göttlichen in die menschliche Welt bildet auch in dieser Erzählung der Auftritt des Boten JHWHs in Ri 13. Mit seiner Ankündigung lässt er etwas von den Absichten Gottes (I-Welt) für Manoach und seine Frau sichtbar werden.

Die erste Rede ist ein Monolog des Boten Gottes an die Frau. Dabei erklärt der Bote der Frau ihre Situation in zwei konstativen Aussagen, er zeigt, dass er Bescheid weiß, und kündigt eine Änderung dieses Zustands an (V 3). Die Anspielungen auf andere Geburtsverheißungen sind unübersehbar, allerdings treten auch Unterschiede deutlich hervor. Als Erstes fällt auf, dass der Zustand der Unfruchtbarkeit zwar erwähnt, aber nicht problematisiert wird. Auch in der Rede des Boten ist die Ankündigung der Schwangerschaft nicht der zentrale Punkt. Vielmehr stehen die Anweisungen an die Frau sowie die Aufgabe des verheißenen Kindes im Mittelpunkt. Mit ועתה leitet der Bote in V 4 zur eigentlichen Botschaft über. Er gliedert die Rede damit in ein „Vorher“ und ein „Nachher“, das von speziellen Speisegeboten bestimmt sein soll. In V 5 führt der Bote das noch weiter aus. Zunächst erwähnt er die Schwangerschaft³⁷⁹ und begründet die Anweisungen im Hinblick auf den

³⁷⁷ In Jer 15,15 bittet der Prophet, dass Gott sich seiner erinnert und ihn rächt.

³⁷⁸ Geäußert wird ein ähnlicher Wunsch auch beispielsweise von Elija, Jeremia, Jona, Ijob, jedoch nicht erfüllt. Vgl. *Greenstein*, Riddle, 242.

³⁷⁹ Die Erwähnung der Schwangerschaft in V 5 ist nicht nur eine Variante von V 3. V 3 verwendet eine Folge von zwei w-qatal Formen (וְהָיְתָה וְיִלְדֶּתָ בֵּן) und weist so auf das bevorstehende Ereignis hin. Die Variation in V 5 (ebenso in der Erzählung der Frau an Manoach in V 7) verwendet hingegen einen Nominalsatz mit Adjektiv (הַנָּךְ הָרָה) gefolgt von וְיִלְדֶּתָ. (Die Masoretische Punktation entspricht einer Mischform aus w-qatal und Partizip. Diese auffällige Punktation findet sich sonst nur Gen 16,11. Bei Jes 7,14 findet sich die Formulierung: Nominalsatz + Partizip). Obwohl das Thema dasselbe bleibt, wird die Schwangerschaft

zu erwartenden Sohn damit, dass dieser ein Nasiräer sein soll (5d). Erst dadurch wird der Sinn der Anweisungen erkennbar. Ihm wird neben dieser Bestimmung eine weitere Aufgabe zuteil, „er wird anfangen, Israel aus der Hand der Philister zu erretten“ (5e), damit wird bereits die gesamte Simson-erzählung vorwegnehmend zusammengefasst und gedeutet.

Simson

Die Figur Simsons wird einfach und klar gezeichnet und als ein überaus Ich-zentrierter Mann vorgestellt. Er verfügt über enorme Körperkräfte, setzt seine Wünsche zielstrebig um und hat darüber hinaus eine klare Vorstellung von Recht und Unrecht. Während seine eigene Welt in sich stimmig dargestellt wird, ergeben sich Probleme im Zusammentreffen mit den anderen Figuren, da Simson nicht bereit scheint, sich anzupassen oder einzuordnen. Vielmehr überschreitet er immer wieder soziale, ethnische, ethische und religiöse Grenzen.³⁸⁰ Daraus entwickelt sich eine Dynamik, welche die gesamte Erzählung prägt.³⁸¹ Dabei entsteht auch der Eindruck, dass Simson nicht in die Welt der Richter passt, dass er fremd und andersartig ist,³⁸² wobei alle Beziehungen davon betroffen zu sein scheinen. Simson erweist sich wiederholt als „trickster“, der mit seinen Grenzüberschreitungen die scheinbar wohl definierte Ordnungen infrage stellt. Seine Handlungen führen in der Folge zu keiner Stabilisierung oder Konsolidierung, ganz im Gegenteil, er verunsichert, polarisiert und weckt Konflikte.

Simson und die Israeliten

Dass Simson mit seinen Vorstellungen und Wünschen nicht in die Welt der IsraelitInnen und seiner Familie passt, wird in mehreren Beispielen ausgeführt. Allerdings wird seine Haltung nicht beschrieben. Es ist der Blick von außen, der Simsons Widerspruch zu den anderen Figuren deutlich zeigt.

Die erste Aussonderung Simsons erfolgt in der Verheißung seiner Geburt. Bereits in der ersten Rede des Boten wird er zum Nasiräer vom Mutterleib an bestimmt und damit von den anderen Menschen von Beginn an abgesondert. Diese theologische Deutung der Andersartigkeit macht auf den

in V 5 bereits vorausgesetzt, die Geburt liegt weiterhin in der Zukunft. Die Variante in V 5 ist ein wörtliches Zitat aus Gen 16,11. Wie bei Hagar wird hier die Bedeutung und Zukunft des Kindes angesprochen.

³⁸⁰ *Camp*, *Riddlers*, 134.

³⁸¹ *Exum*, *Fragmented women*, 72–77.

³⁸² Vgl. *Kegler*, *Widerstandskämpfer*, 114; *Greenstein*, *Riddle*, 239–243.

Unterschied aufmerksam, erklärt aber nicht die in den folgenden Erzählungen entfalteten Konflikte Simsons mit seiner Umwelt. Vielmehr erscheint die theologische Deutung als ein Versuch, diese Andersartigkeit nicht als endgültige Trennung, sondern in all ihrer Fremdheit doch noch als von Gott geplante Eigenart einzuordnen.

Der einzige Konflikt, bei dem die Differenz zwischen Simsons Wünschen und Plänen (W-Welt/I-Welt) und den für die anderen Figuren gültigen Ordnungen (O-Welt) ausdrücklich benannt wird, ist sein Wunsch, eine Philisterin zur Frau zu nehmen. Dieses Vorhaben setzt Simson gegen den Einwand seiner Eltern durch (14,2–4) und begründet dies mit seiner Wertung: „Denn sie ist richtig in meinen Augen“ (V 3).

Dass Simson auch gegen die Interessen weiter Kreise seines Volkes handelt, wird an der Reaktion der Männer von Juda erkennbar (15,10–13). Während diese Simson als Gefährdung wahrnehmen, weil er sich der geltenden Ordnung widersetzt, wird dieser Konflikt aus der Perspektive Simsons nicht reflektiert. Unter der Bedingung, dass er nicht getötet wird, fügt er sich rasch den Plänen der Männer von Juda. Allerdings nur so lange, bis er in die Nähe der Philister kommt (V 14), dann wird klar, dass Simson seine Haltung nicht ändert. Er vermeidet offensichtlich nur die direkte Auseinandersetzung mit den Männern von Juda. Durch den Kommentar der Erzählstimme kommt JHWH als treibende Kraft ins Spiel, wodurch die Intention Simsons (I-Welt) in den Hintergrund tritt.³⁸³

Simson und die Philister

Simsons Auseinandersetzungen mit den Philistern durchziehen die gesamte Erzählung. Konfliktpotenzial ergibt sich jedoch nicht nur zwischen den beiden Parteien, sondern auch durch Simsons Missachtung der an ihn gestellten Erwartungen. Die ihm bereits in der Geburtserzählung zugedachte Rolle, Israel aus der Hand der Philister zu retten, scheint nie ein Teil seiner Pläne und Intentionen (I-Welt) zu sein. Simson betrachtet die Philister weder grundsätzlich als Feinde noch als ein gravierendes Problem, wie es ihre Stellung als übermächtige Besatzungsmacht erwarten lassen würde. Ebenso übergeht er die in der Textwelt des Richterbuchs geforderte

³⁸³ Bei der Begegnung mit den Philistern bleibt Simson zunächst untätig, und es wird in Form eines Vergleichs beschrieben, dass sich die Fesseln an seinen Armen auflösen (V 14). Die metaphorische Sprache verweist mit dem Bild der versengten Flachsfäden und den schmelzenden Fesseln auf ein Feuer, das als Kraft hinter diesen Vorgängen steht. Wo dieses Feuer seinen Ausgang nimmt, wird nicht ausdrücklich erwähnt, jedoch scheint die kurz vorher genannte יהוה רוח ein wahrscheinlicher Ausgangspunkt zu sein.

Trennung Israels von den Völkern des Landes, er zeigt sich nicht bereit dieses Gebot (O-Welt) zu übernehmen, sondern handelt gemäß seiner eigenen Einschätzung.

Die in der Erzählung entfalteten Begegnungen mit den Philistern spielen sich vor allem im persönlichen Bereich ab, wobei auch auf dieser Ebene Simsons Verletzung konventioneller Regeln den Ausgangspunkt für Streitigkeiten bildet. Besonders deutlich wird dies beim Trinkgelage in Timna, als Simson den Festgästen ein Rätsel stellt, das nicht den üblichen literarischen Konventionen entspricht. Während Rätsel im Normalfall auf ihre Lösung hin transparent sind,³⁸⁴ liegt das Ziel des Rätsels Simsons gerade in dessen Unauflösbarkeit.³⁸⁵

In seinen Auseinandersetzungen mit den Philistern wird Simson nicht als ein hemmungslos aggressiver Mann gezeigt, er hält sich vielmehr bei seinen Racheakten an seine eigenen Ordnungen (O-Welt) und sieht seine Handlungen als angebracht an. So rechtfertigt Simson trotz der Erklärungen und trotz des Kompensationsangebots des Vaters der Frau seine Rachegeanken. Bevor er zur Tat schreitet, wird ein möglicher Widerspruch zwischen seiner eigenen Vorstellung von Recht und Unrecht (O-Welt) und seiner Intention (I-Welt) geklärt. Ein kurzer Reflexionsmonolog (15,3)³⁸⁶ zeigt Simsons Überlegungen zu seinem zukünftigen Verhalten und dessen Folgen. Er selbst erklärt sich für unschuldig (נִקֵּה) obwohl er sein Tun als Böses (רָעָה) qualifiziert. Damit erscheint er selbst als die Instanz, die darüber entscheidet. In ähnlicher Weise reflektiert er auch seine Vergeltung für die Ermordung der Frau und ihres Vaters, als er den Philistern in 15,7 seine Rache ankündigt.³⁸⁷ Die Überlegung Simsons greift das Verhalten der Philister auf und formuliert im Anschluss daran seine geplante Rache (נִקָּם). Vorausblickend versucht er seine geplanten Handlungen zu rechtfertigen, indem er betont, dass diese, in seiner Wahrnehmung (O-Welt), nur eine

³⁸⁴ „Äußerlich scheint sein Rätsel (V 14a) der Konvention zu entsprechen (parallelismus membrorum, bildhaft verschlüsselt klingende Sprache); tatsächlich liegt der Trick Simsons im Verstoß gegen literarische Konvention: Die Philister meinen, sie müssten Begriffe entschlüsseln, diese sind aber hier konkret gemeint. Auch diese Verkehrung der Konvention bestätigt jedoch die Bedeutung von חֵידָה im Sinne eines Textes, der der Entschlüsselung bedarf.“ Auch die Frageform ist keineswegs für Rätsel konstitutiv (vgl. *Greenstein*, *Riddle*, 242–243, 257.) Für einen Überblick zu Deutungsmöglichkeiten vgl. *Herr*, *Geheimnis*, 167–170.

³⁸⁵ In V 18 behauptet sogar Simson selbst die Unlösbarkeit des Rätsels (V 18). Vgl. *Herr*, *Geheimnis*, 170–171.

³⁸⁶ Die AdressatInnen, an die diese direkte Rede gerichtet ist, bleiben unbestimmt.

³⁸⁷ Auch an dieser Stelle wird keine konkrete Kommunikationssituation gezeigt, die Rede richtet sich allgemein an die Philister, dient als Reflexionsmonolog.

angemessene Reaktion auf die Provokation der Philister darstellen. In Simsons Wahrnehmung lässt sich jede Racheaktion rechtfertigen, das zeigt sich auch am Ende der Erzählung, als er darum bittet, noch einmal von Gott gestärkt zu werden, um Rache für „eines seiner Augen“ nehmen zu können. Tausende Tote entsprechen in Simsons Wahrnehmung einem seiner Augen, eine vollständige Rache ist somit für ihn nicht möglich.

Die Vorstellung Simsons im Hinblick auf göltige Ordnungen (O-Welt), die sich in seinen Rachereflexionen zeigt, scheint in sich geschlossen zu sein. Allerdings lebt er in seiner eigenen Vorstellungswelt, die von den anderen Figuren der Erzählung (und den LeserInnen) nicht geteilt wird.

Simson und sein Gott

Die Beziehung zwischen Simson und JHWH scheint die einzige Beziehung zu sein, die innerhalb der Erzählung ohne Konflikte bleibt. Trotzdem entsteht kein homogenes Bild dieser Beziehung, sondern verschiedene Facetten werden nebeneinander entfaltet.

Zwei Aspekte, die für das Gesamtbild der Beziehung zu seinem Gott wichtig sind, aber in der Figurenwelt Simsons nicht reflektiert werden, sind sein Nasiräertum und die unterstützende Geistkraft JHWHs.

In der Geburtsankündigung wird gleich in der ersten Rede des Boten eine prägende Beziehung des verheißenen Kindes zu Gott angesprochen – dieser Sohn soll ein Nasiräer (נזיר אלהים) sein, von Mutterleib an. Diese Bestimmung verweist auf eine besondere Bindung an Gott und damit verbunden auch auf eine besonders stark ausgeprägte O-Welt, in Form von strikteren Geboten. Während solche Gebote für die Mutter explizit formuliert werden, bleibt der Sohn davon frei, und es wird in den folgenden Erzählungen, mit Ausnahme von 16,17, kein Bezug darauf genommen. Ganz im Gegenteil, die Regeln, denen sich Simson verpflichtet weiß, scheinen nur seinen eigenen Vorstellungen zu entsprechen.

In den verstreuten Kommentaren der Erzählstimme wird immer wieder betont, dass Gott Simson unterstützt, ja antreibt. Ob Simson um diese Unterstützung weiß, wird jedoch nicht erzählt.

Die Beziehung Simsons zu Gott, wie sie innerhalb der Figurenwelt geschildert wird, zeigt sich in seinen Bitten und Gebeten. Sein Gebet in 15,18 nimmt in den Reflexionen Simsons eine Sonderstellung ein. Diese Reflexion über den soeben errungenen Sieg und die momentane Notlage erlaubt einen neuen Einblick in seine Wahrnehmung. Er beginnt sein Gebet mit einem Rückblick (V 18), in dem er den Sieg als große Rettung bezeichnet, die Gott in die Hand seines Knechtes gegeben hat. Dadurch wird aus der individuellen Auseinandersetzung eine Rettungstat. Im Kontext wird so die seit

15,9 aktuelle Philisterbedrohung beendet, Simson rettet mit Gottes Hilfe aus dieser Gefahr.³⁸⁸ Auf den Rückblick folgt kontrastierend dazu die unmittelbare Notlage Simsons (V 18). Dabei betont er nicht nur die Gefahr des Verdurstens, sondern weist noch darauf hin, dass sein Tod einer Niederlage gleichkommt und seinen gerade errungenen Sieg zunichte macht. Die Feinde werden an dieser Stelle nicht neutral genannt, sondern als „Unbeschnittene“, also abwertend, bezeichnet. Mit dieser Schilderung wird deutlich darauf verwiesen, dass der von Gott gegebene Sieg höchst gefährdet ist. Implizit ist diese Rede eine Aufforderung an Gott, möglichst rasch einzugreifen.

Die zweite Bitte findet sich am Ende der Erzählung (16,28). In der Schilderung der letzten Ereignisse wird insbesondere in den direkten Reden die Perspektive der Philister der Perspektive Simsons gegenübergestellt. Während sich die Philister im Vertrauen auf ihre Gottheit sicher fühlen und nach der überstandenen Gefahr ihren Sieg feiern wollen, vertraut auch Simson ganz auf Gott und plant mit dessen Hilfe einen letzten vernichtenden Schlag gegen die Philister.

Das Verhältnis zwischen Simson und JHWH auf der einen und Simson und den weiteren Figuren sowie der Textwelt auf der anderen Seite entfaltet sich in dieser Erzählung wie ein zweistimmiger Dialog. Er, der sich den gängigen Ordnungen (O-Welt), die sonst stets von JHWH unterstützt wurde, entzieht, erfährt keine Verurteilung oder Kritik von Seiten der Gottheit. Vielmehr scheint JHWH sogar an den Auseinandersetzungen und Gewalttaten beteiligt zu sein.³⁸⁹

Simson und seine Frauen

Ein auffallendes Merkmal der Darstellung Simsons ist sein Maskulinität: Er ist außerordentlich stark, aggressiv und erfolgreich in seinen kämpferischen Auseinandersetzungen. Er beansprucht für sich das Recht auf Rache, Vergeltung und Deutungsvollmacht. Trotzdem hat die Wildheit Simsons auch ihre Kehrseite, er erscheint unzivilisiert, ein gefürchteter, aber nicht akzeptierter Außenseiter. Vor allem die Selbstsicherheit, mit der Simson auf seiner Sicht der Dinge und auf seinen Wertungen beharrt (K-Welt), wird ihm am Ende zum Verhängnis. Zweimal kann er sein Geheimnis nicht bewahren, weil er die Situation, trotz deutlicher Hinweise, falsch einschätzt. Seine

³⁸⁸ Diese Deutung im Gebet bringt das Geschehen näher an die Deutung des Rahmenschemas heran.

³⁸⁹ Vgl. *Exum*, Theological dimension, 31.

Maskulinität endet damit, dass er unterdrückt, gedemütigt,³⁹⁰ seines Augenlichts und seiner Stärke beraubt wird. Der klare Gegensatz „männlich – weiblich“ wird verwischt, und Simson wird „verweiblicht“. Damit wird der Grenzgänger, der jede Grenze überschreitet, selbst entgrenzt. Dennoch findet Simson am Ende noch einmal zu seiner Stärke und Maskulinität zurück.

Die Überwindung Simons erfolgt zweimal durch die Beharrlichkeit der Frauen. Obwohl Simson seine Rolle als geheimnisvoller Mann inszeniert, ist seine Widerstandskraft kurzlebig. Dies kommt im ausführlich dargestellten Dialog mit Delila besonders gut zum Ausdruck. Simson lässt sich auf die Fragen Delilas ein, er geht dabei jedoch eher spielerisch mit der Situation um und nimmt die Bedrohung nicht ernst. Während seine ersten beiden Antworten – sieben frische, nicht getrocknete Sehnen; sieben neue Stricke – für die LeserInnen gleich als „unglaublich“ zu erkennen sind, konnte doch Simson vorher schon neue Stricke ohne Mühe abschütteln, nähert sich die Aufforderung, das Haar mit dem Webstuhl zu verweben, bereits der richtigen Antwort (V 13). Die letzte Antwort Simsons bietet eine ausführliche Erläuterung (V 17); dass diese etwas Besonderes ist, wird bereits in der kommentierten Redeeinleitung deutlich. Zusammenfassend nimmt dieser Kommentar der Erzählstimme bereits vorweg, dass Simson nun Delila alles (כל-לבו) erzählt hat, und deutet damit an, dass es sich bei der folgenden Antwort um den gesamten Wissensstand Simsons handelt. In seiner Erklärung verweist er auf seinen Status als Nasiräer und stellt einen Zusammenhang zwischen seiner Kraft und seinen ungeschnittenen Haaren her. Trotzdem scheint Simson, wie seine Überlegungen in V 20 andeuten, nicht damit zu rechnen, dass er überwältigt werden könnte. Nur bei diesem letzten Versuch werden Simsons Gedanken wiedergegeben und so die Spannung zwischen den Ereignissen und seiner Wahrnehmung gezeigt. Dass sein Wissen (K-Welt) um die Verbindung der Haare zu seiner Stärke nicht die ganze Wahrheit ist, das wird hier erneut von der Erzählstimme angedeutet. Die entscheidende Kraft ist Gottes Unterstützung,³⁹¹ warum diese von Simson gewichen ist, wird nicht erklärt. Ob Simson allerdings selbst von dem Zusammenhang von Haaren und Kraft ganz überzeugt ist, das wird hier nicht deutlich. Die an dieser Stelle wiedergegebene Überlegung bewirkt

³⁹⁰ ענה Pi. hat eindeutig sexuelle Nuancen, die Demütigung gleicht einer Vergewaltigung. Vgl. Gen 34,2; Dtn 22,24.29; Ri 19,24; 20,5; 2 Sam 13,12.14.22.32.

³⁹¹ Mit diesem Einblick in die Gedankenwelt Simsons und der kommentierenden Erläuterung wird ein magischer Zusammenhang zwischen den Haaren und der Kraft zurückgewiesen.

als verzögerndes Element der Erzählung gleichzeitig eine Steigerung der Spannung. Während die LeserInnen von der Erzählstimme bereits auf die Niederlage Simsons vorbereitet wurden, zeigt sich Simson als erzählte Figur noch ahnungslos.

Die Frau in Timna

Wie die Mutter Simsons bleibt auch seine erste Frau in Timna namenlos. Sie wird von der Erzählung vor allem als Objekt dargestellt. Zum einen als Objekt der Begierde Simsons, sie ist recht in seinen Augen (14,3), zum anderen als Objekt ihrer Landsleute, die sie unter Druck setzen, um die Lösung des Rätsels zu erfahren. Die Situation, in der die Frau geschildert wird, zeigt sie in einer Konfliktlage zwischen ihrer Loyalität gegenüber Simson und ihrem Volk (V 15). Doch wird diese Ebene des Konflikts nicht reflektiert, zu groß ist der Druck, dem sie ausgesetzt ist. Ein kurzer Dialog zeigt, wie sie versucht, Simson die Lösung des Rätsels mit Hilfe einer anklagenden Frage zu entlocken (V 16). Ihre Argumentationsstrategie beruht darauf, Simsons Geheimnis als einen Vorwurf der mangelnden Zuneigung zu deklarieren. Zum Erfolg führt am Ende jedoch ihre Beharrlichkeit (V 17).

Die Israeliten

Als einzige Gruppe von Israeliten werden in 15,9–13 die Männer von Juda in das Geschehen mit einbezogen. Diese Szene bietet den einzigen Einblick in die Wahrnehmung Simsons aus der Sicht der Israeliten. Die Haltung der Männer von Juda wird in einem kurzen Frage-Antwort Dialog mit den Philistern dargestellt (V 10). Darin gelingt es den Philistern rasch, die Unterstützung der Männer von Juda zu gewinnen (V 11–13). Sie erklären sich bereit, Simson zu binden und den Philistern auszuliefern. Bei der Ausführung dieses Vorhabens entspinnt sich ein längerer Dialog zwischen ihm und den Männern von Juda, in dem ihre Wahrnehmung Simsons deutlich wird. Die Ignoranz, die er gegenüber den geltenden Herrschaftsverhältnissen zeigt,³⁹² führt in der Wahrnehmung der Männer Judas zu ihrer Gefährdung, das wird in ihrer anklagenden Frage „was hast du uns angetan?“ deutlich zum Ausdruck gebracht.³⁹³ Die Konflikte zwischen den Ordnungsvorstellungen

³⁹² Die rhetorische Frage, die explizit die K-Welt Simsons anspricht, bringt implizit die O-Welt mit hinein. Es geht nicht nur um ein Wissen, wer im Land herrscht, sondern um ein entsprechendes Handeln.

³⁹³ Eine solche anklagende Frage findet sich ebenfalls in Gen 12,18; 20,9; 26,10; 29,25; Ex 5,15; 14,11; Num 23,11.

Simsons (O-Welt) und den in der Textwelt insgesamt geltenden Ordnungen wirken sich auch auf die Bewohner Judas aus. Simson handelt nicht zu ihren Gunsten, sondern zu ihren Ungunsten und wird dadurch für sie zum Gegner.

Die Männer von Juda lassen Simsons Antwort unkommentiert stehen, sie sind nicht bereit, auf Verhandlungen einzugehen; vielmehr teilen sie Simson den Grund ihres Kommens und ihre Absicht mit (V 12). Nachdem sie Simsons Forderung, ihn zu binden aber nicht zu töten, bestätigen,³⁹⁴ lässt dieser sich freiwillig fesseln und ausliefern.

Die Männer Judas entscheiden sich in diesem Konflikt für die Beibehaltung der geltenden Ordnung. Sie suchen keine Auseinandersetzung mit den Philistern, sondern sind bereit, deren Vorherrschaft anzuerkennen und dafür Simson auszuliefern. Die Vorstellung, dass er Israel aus der Hand der Philister rettet, spiegelt sich in ihren Worten nicht. Im Gegenteil, durch seine Handlungen wird Simson zur Gefahr für die Allgemeinheit. Von nun an ist klar, dass Simson nicht für Israel, sondern für sich allein kämpft. Alle Erwartungen, dass noch eine Wende kommen könnte, sind hier zu Ende. Vielmehr erscheint die aktuelle Gefahr und Bedrückung durch Simson selbst herbeigeführt zu sein.

Delila

Delila trägt als einzige der Frauenfiguren in dieser Erzählung einen Namen. Umso mehr fällt es auf, dass ihre Herkunft unbestimmt bleibt. Von ihr erfahren wir nicht, ob sie eine Philisterin oder eine Israelitin ist. Sie steht damit persönlich außerhalb dieses ethnischen Konflikts. Trotz ihrer zentralen Stellung bleibt ihre Rolle in der Erzählung auf die Aufgabe der Informationsbeschaffung beschränkt und ihre Gefühlswelt verborgen. Ihre Empfindung Simson gegenüber und ebenso ihre Haltung zum Konflikt zwischen den Philistern und Simson wird nicht erwähnt. Sie führt einzig den Auftrag der Philister aus.

Die Schilderung der Begegnung zwischen Simson und Delila wird von kurzen Dialogen strukturiert, die in vier Anläufen darstellen (V 6–9; 10–12; 13–14; 15–20), wie Delila die Ursache für Simsons Kraft zu ergründen und ihren Auftrag zielstrebig zu erfüllen versucht. Diese Aufgabe geht sie sehr direkt an: Sie äußert die explizite Bitte, Simson möge ihr erzählen, worauf

³⁹⁴ Mit einer figura etymologica wird betont, dass sie ihn „binden“ (אָסר נאָסרֿך) und „nicht töten“ (וְהָמַת לֹא נִמִּיתֿך) werden. (V 13).

seine Stärke gründet und auf welche Weise man ihn bezwingen könne. In ihrer Rede nimmt sie die Formulierung des Auftrags der Philister teilweise wörtlich auf. Das Einzige, was sich in den wiederholten Anläufen ändert, ist die Formulierung der Frage. Den nächsten Versuchen ist jeweils noch ein Vorwurf vorangestellt, der auf die vorangegangene Fehlinformation Bezug nimmt (V 10, 13). Zwischen den einzelnen Frage-Antwort-Dialogen steht jeweils noch ein Ausruf Delilas „Philister über dir, Simson“ (V 9, 12, 14, 20). Jedesmal macht Delila Simson damit auf einen Umstand aufmerksam, den er aus seiner eigenen Wahrnehmung noch nicht erkannt hat. Ob die Mitteilung als Information, als Aufforderung oder als Warnung formuliert ist, ist nicht eindeutig feststellbar. Die Mitteilung erfordert keine Antwort, und entsprechend reagiert Simson darauf nicht verbal, sondern die Erzählstimme berichtet von seiner Handlung.³⁹⁵ Mit diesem Ausruf erzwingt Delila eine Reaktion Simsons und prüft damit zugleich, ob seine Antwort richtig war.

Nach den ersten erfolglosen Versuchen ändert Delila ihre Argumentation in V 15 und verstärkt die Vorwürfe. Sie deutet die gesamte bisherige Kommunikationssituation aus ihrer Perspektive und bezieht zudem Simsons Emotionen³⁹⁶ als Argument mit ein.³⁹⁷ Die Reaktion Delilas auf die letzte Antwort Simsons unterscheidet sich von den vorhergehenden drei Versuchen. Nun schickt sie nach den Philistern und lässt ihnen ausrichten, dass Simson ihr alles, כל-לבו, erzählt hat (V 18).³⁹⁸ Nach dem letzten Ausruf „Philister über dir“ verschwindet Delila aus der Erzählung, sie hat ihre Aufgabe erfüllt.

Die Philister

Die Philister treten in der Erzählung, mit Ausnahme der Frau in Timna und ihres Vaters, stets als Gruppe auf. Die ihnen in Ri 13 zugedachte Rolle als Feinde, aus deren Hand Simson zu retten beginnt, ist jedoch nicht die

³⁹⁵ Die einzige Ausnahme bildet die letzte Mitteilung V 20. Nur hier wird in direkter Rede von den Gedanken Simsons berichtet.

³⁹⁶ Die LeserInnen wissen von der Liebe Simsons zu Delila aus dem Kommentar der Erzählstimme (V 4). Von der hier zitierten Liebeserklärung erfahren die LeserInnen erst an dieser Stelle.

³⁹⁷ Diese Szene ist parallel zu 14,16–17.

³⁹⁸ Aus der Redeeinleitung 18d ließe sich folgern, Delila sei diejenige, welche die folgenden Worte an die Philister richtet; 18c spricht allerdings dafür, dass ein Bote die Worte übermittelt; 18e gibt keine weiteren Hinweise auf den Sprecher. In 18f steht im MT לה (3.f.sg.), allerdings als לה (1.sg.) vokalisiert. Die erste Lesart lässt auf einen Boten als Redner schließen, die zweite auf Delila (so auch LXX). Vgl. dazu *Bader*, Simson bei Delila, 61–62.

einzigste Darstellung. Vielmehr erweckt diese Erzählung den Eindruck, dass die Philister durch die ständigen Provokationen Simsons erst nach und nach zu den Feinden werden, als die sie am Ende der Erzählung dann auftreten.

Zunächst verhalten sich die Philister Simson gegenüber neutral. Sie legen keinen Widerspruch gegen die Hochzeit ein, vielmehr behandeln sie Simson zunächst als ihresgleichen. Dies zeigt sich auch noch in der Begegnung Simsons mit dem Vater der Frau (15,1–2). Der Vater nimmt trotz des vorangegangenen Verhaltens Simons seine Forderung ernst, er rechtfertigt sich ihm gegenüber ausführlich und bietet ihm sogar seine zweite, noch schönere Tochter als Entschädigung an. Auch die nach der blutigen Begleichung der Wettschuld zu erwartende Rache bleibt aus, und selbst nach dem Brand der Felder bezeichnen die Philister Simson als Schwiegersohn des Timnitis und ziehen den Schwiegervater zur Verantwortung. Sie stimmen damit der Perspektive Simsons zu, auch aus ihrer Sicht scheint dieser ein Anrecht auf die Frau zu haben. Erst im weiteren Verlauf der Auseinandersetzungen, als sich die Gewalt zunehmend aufschauelt, vergelten die Philister jede Gewalttat Simsons mit einem Gegenschlag. Dennoch scheint sich die Gewalt der Philister auf ihn zu beschränken. Selbst als sie gegen Juda aufmarschieren, nehmen sie nicht Rache am ganzen Volk, sondern verfolgen Simson.

In Ri 16 wird die Rache der Philister dann zum beherrschenden Motiv. Nachdem der Versuch, Simson in einem Hinterhalt gefangen zu nehmen (16,2–3), scheitert,³⁹⁹ versuchen sie ihn mit Hilfe einer betörenden Frau zu überwinden (16,5). Mit diesem Vorgehen zeichnet sich ein Wandel in der Einschätzung der Philister ab. Sie verstehen die Unbesiegbarkeit Simsons nun als ein Defizit ihres Wissens (K-Welt) und erklären Simson damit zu einem Rätsel, das sie nicht ohne Hilfe lösen können. Die Veränderung der Situationsdeutung führt in der Folge zu einem Strategiewechsel (I-Welt). Ähnlich wie bereits beim Rätsel in Timna (14,15) versuchen die Philister Simsons Geheimnis mit der Hilfe einer Frau in Erfahrung zu bringen. Anstatt ihr jedoch zu drohen, bieten sie ihr diesmal eine hohe Bezahlung an.

Im letzten Abschnitt der Simsonerzählung, der von seiner Gefangenschaft und seinem Ende erzählt, werden die Philister noch einmal, nun

³⁹⁹ Die LeserInnen können diesen Plan kritisch aus dem Gesamtkontext der bisherigen Erzählung wahrnehmen. Der Plan und die Hoffnung der Gazatiter scheint in diesem Kontext als einfältig. Die mit dem geschilderten Hinterhalt aufgebaute Spannung konzentriert sich nicht auf die Frage, ob Simson überwältigt wird, sondern eher darauf, wie er entkommen wird.

als die überlegenen Sieger, dargestellt. Am Ende sind es die Philister, die glauben, lachen zu können – sie verspotten ihren größten Feind, nachdem sie ihn scheinbar überwältigt haben. Die Situation wird in einem lebhaften Wechsel von Erzählstimme und direkten Reden geschildert, wobei die Reden nahtlos in die Schilderung der Ereignisse eingebunden sind. Die Freude der Philister wird zunächst in einem jubelnden Ausruf der Fürsten deutlich (V 23), die ihre Gottheit dafür preisen, dass sie ihnen Simson ausgeliefert hat. Gleich anschließend wird dieser Ausruf vom Volk aufgenommen und erweitert (V 24). Zusätzlich zum Lobpreis betonen sie noch einmal die Gefahr, die von Simson ausgegangen ist. Um diese neue Situation feiern zu können, wollen sie sich über ihn lustig machen (V 25). Die überwundene Gefahr, die Anspannung kann nun im Lachen ihr Ventil finden. Dadurch, dass auch hier keine einzelnen Philister identifiziert werden, dienen diese Worte dazu, die Stimmung im gesamten Volk wiederzugeben. Fürsten und Volk freuen sich gleichermaßen. Sie wollen diesen Erfolg auskosten, sie feiern ein befreiendes Lachen. Doch bleibt dieses Lachen ambivalent, was auch mit einem Wortspiel angedeutet wird. Die Unterhaltung, welche sich die Fürsten von Simson erhoffen, formulierten sie mit dem Verb חָחַשׁ , Unterhaltung bieten. Mit einer kleinen Änderung von ח zu ז wird daraus das Verb זָחַשׁ , pulverisieren, zermalmen, und deutet so bereits das eigentliche Ende der Erzählung an.⁴⁰⁰

2.8.3. *Ein karnevalistischer Schlussakkord?*

Mit Simson, dem zwölften und letzten Richter, löst sich der Dialog zwischen der einleitenden Deutung des Richterschemas und den Darstellungen der einzelnen Richtergestalten auf. Der Blick auf ganz Israel, das sich von Gott abwendet, das in die Hand der Feinde gerät, um dann wieder von JHWH durch die von ihm eingesetzten Richter gerettet zu werden, löst sich in individuelle Auseinandersetzungen eines einzelnen von Gott unterstützten Helden auf. Simson ist der Letzte „seiner Art“, ein Richter und Held, der in seinem Sieg scheitert oder – anders formuliert – gerade in seinem Scheitern siegt. Diese erzählerische Auflösungstendenz weist darauf hin, dass damit auch das einleitende Schema aufgegeben wird. Es endet allerdings, ohne dass die Schuldverstrickung gesteigert oder auch nur noch einmal besonders betont würde (anders 2 Kön 17). Die Simsonerzählung setzt einen anderen Akzent.

⁴⁰⁰ Vgl. Halton, Samson's last laugh.

Simson wird zwar durch das rahmende Schema als Richter eingeführt und in der Geburtsankündigung als Retter bestätigt, aber seine Auseinandersetzungen mit den Philistern gleichen stärker den in Ri 2–3 angekündigten Konflikten mit den fremden Völkern im Land als den Konflikten mit Feinden, die Israel bedrohen. Erstmals wird so das Erzählmotiv vom Helden auf diese Auseinandersetzung angewandt. Damit wird auch die Rolle der Stämme individualisiert und ihre Aufgabe auf eine Person übertragen.

Während Simson selbst zunächst die Nähe zu den Philistern sucht und sich dann immer stärker in Auseinandersetzungen verstrickt, deutet die Erzählstimme diese Annäherung um und zeigt Simson als denjenigen, der damit beginnt, das fremde Volk – wie am Beginn des Richterbuchs – zu vertreiben. Der göttlichen Drohung, die Völker nicht mehr zu vertreiben (2,3.21; 3,1), steht nun die göttliche Bestimmung Simsons gegenüber.

Simson ist das karnevalistische Spiegelbild eines idealen Richters. Dass die üblichen Hierarchien und Gegebenheiten von Simson weitgehend ignoriert werden, zeigt sich in fast allen Aspekten: Er überschreitet räumliche, ethnische und ethische Grenzen. Wenngleich die Schilderung derartiger Heldengestalten typisch für Volkserzählungen ist,⁴⁰¹ so erfährt die Simsonerzählung durch ihren Platz innerhalb der Richtererzählungen doch eine gravierende Umdeutung. Nun kämpft der Held mit Gottes Hilfe für das Volk – so lautet zumindest die Vorgabe des Richterschemas. Auf diesem Hintergrund lassen die zahlreichen Inkonsistenzen und Abweichungen daraus eine karnevaleske Darstellung entstehen, die auf humorvolle Weise, die geltenden Ordnungen auf den Kopf stellt. Welche Perspektive man auch immer einnimmt, Simson scheint in kein Schema zu passen. Der Grund dafür liegt u. a. darin, dass die Simsonerzählung keine klaren Anhaltspunkte für „Fremdheit und Andersartigkeit“ bietet. Simson erscheint stets als der Andere, der Grenzgänger.

Während der Konflikt der Israeliten mit den Philistern zwar den Hintergrund der Erzählung bildet, ist dieser Konflikt für die Auseinandersetzungen Simsons nicht von primärer Bedeutung wie in den anderen Richtererzählungen. Die dominante Andersartigkeit liegt im Verhältnis Simsons zu seinem eigenen Volk und dessen Traditionen.⁴⁰²

⁴⁰¹ Dass dieser Erzählung das ernste Element der anderen Richtererzählungen fehlt, wird von den ExegetInnen immer wieder vermerkt. Häufig gilt die Simsonerzählung deswegen als populäre Erzählkultur, die sich unbeschwert auch derber Späße bedient. Vgl. *Stipp*, Simson, 338.

⁴⁰² Es deutet sich bereits an, was in Ri 17–21 noch deutlicher wird: Die Helden der Erzählung werden „aufgelöst“. Das Andere, das Fremde und Feindliche zeigt sich zunehmend in den eigenen Reihen.

Simson wird jedoch durchaus als ein sympathischer Held dargestellt. Die Lenkung der LeserInnen zielt auf ein Mitfühlen mit Simson ab. Dazu trägt die Erzählung von der Verheißung seiner Geburt ebenso bei wie die Reflexionen Simsons, die den LeserInnen einen Einblick in seine Gedanken und Gefühle erlauben. Die Erzählstimme führt die LeserInnen mit Simson durch den Text. Sie fühlen dadurch vor allem in den kritischen Situationen – als er verraten wird, als er vor Durst zu sterben droht, als er am Ende verspottet wird – mit ihm. Zudem ist Simson der starke und listige Held, der den übermächtigen Philistern stets überlegen ist, und nicht zuletzt erfährt er bis zum Schluss den Beistand Gottes.⁴⁰³

Besondere Aufmerksamkeit gebührt auch der Frage, wie das Rahmenschema in dieser Erzählung präsent ist. Während die Eröffnung ganz den Vorgaben entspricht und einzelne Elemente des Rahmens aufgenommen werden, löst sich dieses Schema in dieser Erzählung zunehmend auf.⁴⁰⁴ Die Elemente werden nicht nur individualisiert, sondern teilweise auch ironisiert.

In der Geburtsankündigung wird zunächst die Vorstellung, dass Gott einen Richter erstehen lässt, breit entfaltet. Entsprechend der Ankündigung des Boten soll Simson nur damit beginnen, Israel aus der Hand der Philister zu retten. Von Beginn an wird der Erfolg des Retters damit eingeschränkt. Dennoch werden auch die reduzierten Erwartungen an das verheißene Kind von Simson nicht erfüllt. Die übliche Distanz zwischen Philistern und Israeliten wird aufgehoben, und an die Stelle von nationalen treten persönliche Konflikte. Daraus entfaltet sich eine zwar mitunter grausame, aber doch turbulente und humorvolle Erzählung, in der jeder jeden zu überlisten versucht und Stärke und Schlaueit wechselnde Erfolge feiern. Rettende Taten sind hingegen nicht erkennbar. Diese Tendenz setzt sich in der Schilderung der Feinde fort. Wenngleich sie als Herrscher genannt werden, scheinen sie keine wirklich große Bedrohung darzustellen. Dieser Eindruck entsteht auch dadurch, dass die Auseinandersetzungen immer als „einer gegen alle“ gezeigt werden. In individualisierter Form wird die Notsituation wiederholt. Das Element des Hilferufs wird in der Simsonerzählung ebenfalls individualisiert und klingt nur in den beiden Gebeten Simsons an (Ri 15,18; 16,28). Auch der Beistand JHWHs für den Richter wird in dieser Erzählung auf die Person Simsons konzentriert. Egal was Simson tut, er wird von Gott unterstützt. Entsprechend wird die Überwindung der Feinde nicht als Sieg für Israel, sondern als Sieg (Vergeltung) Simsons dargestellt.

⁴⁰³ Mit Gottes Unterstützung ist Simson unbezwingbar. *Exum*, Theological dimension, 38.

⁴⁰⁴ Vgl. *Greenspahn*, Theology, 389; *Exum*, Centre, 412.

Mit dem letzten Richter ist die Idee vom Retter als dem göttlichen Werkzeug aufgegeben. In der Simsonerzählung wird die Hierarchie der unterschiedlichen Perspektiven aufgelöst, die bislang verbindliche Textwelt verliert ihre Vorrangstellung, und der gemeinsame Fluchtpunkt verschwindet. Damit öffnet sich die Perspektivenstruktur und lässt verschiedene Stimmen nebeneinander bestehen.⁴⁰⁵ Im Rückblick wird das gesamte Schema fragwürdig⁴⁰⁶ und erscheint als nur eine neben anderen möglichen Perspektiven.

Die Simsonerzählung setzt einen theologischen Kontrapunkt an das Ende der Richterzeit. Neben Schuldzuweisung und Schrecken stellt diese Erzählung ein karnevalistisches Lachen. Sie relativiert das einleitende Schema – die humorvolle (temporäre) Auflösung der geltenden Ordnung macht Platz für eine neuerliche Etablierung von Ordnung – und eröffnet dadurch den Blick für Neues.

Nach dem befreienden Karnevalslachen über Strukturen und deren Repräsentanten kann auch die Hoffnung auf eine ideale Führung erneut aufblühen. Karnevalistische Verzerrung ist keine endgültige Absage, sondern vielmehr eine Relativierung, die in der Folge einen Neuanfang ermöglicht. Das Karnevalslachen richtet sich immer auf das Höchste: Auf die Abfolge der Gewalten und der Wahrheiten, auf den Wechsel der Weltordnungen. Es ist ein ambivalentes Lachen, vereint in sich Tod und Geburt, Verneinung und Bejahung.⁴⁰⁷

So beendet die Simsonerzählung die Erzählungen der Richtergestalten und schafft eine Scharnierstelle im Richterbuch. Sie spannt zum einen den Bogen zurück zu Ri 1 und knüpft an die erfolglose Landeroberungsnotiz des Stammes Dan. Die Vorherrschaft im Land, die Dan nicht erreichen konnte, wird von Simson, dem stärksten Daniter, in Angriff genommen. Zum anderen bietet dieser Erzählzyklus auch eine Schnittstelle zwischen den Richtergestalten und der folgenden führerlosen Zeit (Ri 17–21). Sie vereint auf ambivalente Weise massive Kritik an den berufenen Führergestalten mit dem Wunsch nach einer idealen Führung.⁴⁰⁸ Die Kritik an den großen Führergestalten und die Sehnsucht nach diesen erscheinen nicht als unüberwindbare Gegensätze, sondern als zwei Seiten einer Medaille.

⁴⁰⁵ Die Simsonerzählung erfüllt damit die Kriterien für ein multiperspektivisches Erzählen.

⁴⁰⁶ Exum interpretiert die Auflösung des narrativen Schemas als Zeichen dafür, dass sich das zyklische Muster von Bestrafung und Rettung erschöpft hat. *Exum*, Centre, 413.

⁴⁰⁷ *Bachtin*, Literatur und Karneval, 54.

⁴⁰⁸ Vgl. *Amit*, Judges, 307.

2.9. MICHA (Ri 17–18)

Die Textwelt dieser Erzählung ist im Vergleich zu den vorangegangenen Richtererzählungen deutlich anders. Besonders auffällig ist, dass das für die Erzählungen in Ri 3–16 prägende Rahmenschema verschwindet. Damit ändert sich nicht nur der Ablauf der Ereignisse, sondern auch die bislang gültigen Werte und Ordnungen scheinen nicht mehr in Kraft zu sein. Die Welt der Richter, die mit Simson bereits infrage gestellt wurde, wird nicht mehr weitergeführt. An die Stelle der Führungsgestalten, die Verantwortung für einen bzw. mehrere Stämme übernehmen, tritt mit Micha eine einzelne Figur und ihr persönliches Schicksal. Die Erzählung vom Stamm Dan entwirft ebenfalls ein isoliertes Bild eines einzelnen Stammes. Obwohl dieses Erzählmotiv deutliche Anknüpfungspunkte an die Eroberung des Landes am Anfang des Richterbuchs aufweist (Ri 1), fehlt auch hier der Blick auf das Gesamte.

Im Hinblick auf die Wertungen findet sich anstatt des Hinweises, dass Israel „Böses in den Augen JHWHs“ tut, ein Blick auf das Verhalten der einzelnen Figuren: „Jeder tat, was in seinen Augen recht war“ (אִישׁ הַיִּשְׂרָאֵל בַּעֲיְנָיו יַעֲשֶׂה (17,6; 21,25)).⁴⁰⁹ Diese Aussage bezieht sich ähnlich der Wertung im Richterschema ebenfalls auf die erzählte Zeit insgesamt, ohne jedoch eine eindeutige Bewertung einzubringen. So bleibt die Aussage zunächst eine neutrale Feststellung, die grundsätzlich für eine positive oder negative Deutung offen ist. Im gesamtbiblischen Kontext ist diese Feststellung allerdings kritisch zu verstehen. Hinweise darauf, dass dieses Vorgehen nicht den Ansprüchen der geltenden Ordnungen (O-Welt) entspricht, finden sich beispielsweise in der Weisheitsliteratur (Spr 12,15; 21,2); noch stärker fällt die Kritik in kultischen Kontexten aus (Dtn 12,8). In diesen Texten wird sowohl die Abweichung als auch das Fehlen von Ordnungen eindeutig negativ eingestuft. Die in den folgenden Erzählungen geschilderte Textwelt ist ganz von diesem Mangel an gemeinsamen Richtlinien geprägt, jede/r tut das, was er/sie für richtig hält.

⁴⁰⁹ Die Wendung יִשְׂרָאֵל בַּעֲיְנָיו verweist meist auf die Einschätzung oder Wertung einer Person (z. B. Ri 17,6; 21,25; 1 Sam 18,20.26; 1 Kön 9,12; Jer 26,14); 2 Sam 19,7 erzählt davon, dass Joab David wegen seiner individuellen Einschätzung, die nicht dem entspricht, was das Volk nötig hat bzw. keine angemessene Reaktion auf den Einsatz des Volkes ist, kritisiert.

2.9.1. Die Entfaltung der Textwelt

Die Erzählung Ri 17–18 verknüpft zwei Handlungsstränge miteinander: Zum einen wird davon erzählt, wie Micha sich ein Gotteshaus errichtet (Ri 17),⁴¹⁰ und zum anderen von den Daniten auf der Suche nach einem Siedlungsgebiet (Ri 18).⁴¹¹ Besonders auffällig ist, dass die Verknüpfung dieser Handlungsstränge scheinbar zufällig erfolgt. Ein ziellos wandernder Levit erweist sich dabei als das verbindende Element zwischen der Erzählung von Micha und den Daniten. Sowohl Micha als auch die Kundschafter Dans erkennen in dem Leviten eine Chance, und umgekehrt sieht auch der Levit in beiden Begegnungen eine Möglichkeit, sein Leben zu gestalten. Die Zufälligkeit der Ereignisabfolge trägt wesentlich zur Charakterisierung der Textwelt bei. Sie betont die anfängliche Ziellosigkeit der dargestellten Handlungen sowie die Ich-Zentriertheit der erzählten Figuren; jeder sucht seinen eigenen Vorteil. Dies unterstreicht den Eindruck einer Zeit, in der Richtlinien, Gesetze oder gemeinsame Ziele fehlen.

Die Erzählung beginnt mit einer Vorstellung Michas, doch wechselt sie anschließend sofort mitten in einen Dialog zwischen Micha und seiner Mutter. Dieses Gespräch bildet die Einleitung zur folgenden Erzählung und erklärt, wie es dazu kommt, dass Micha Götterbilder besitzt. Im Mittelpunkt des Gesprächs steht ein größerer Geldbetrag und die Frage seiner Verwendung. Micha, der sich zunächst weigert, in diese Entscheidung miteinbezogen zu werden, überlässt die Initiative ganz seiner Mutter, die schließlich den Auftrag zur Anfertigung eines Kultbildes (פסל ומסכה) an den Handwerker erteilt. Die Anfertigung der Kultgegenstände wird explizit erwähnt (V 4), und anschließend wird vermerkt, dass sich diese im Haus Michas befinden (V 4). Die Einordnung und Wertung der Ereignisse wird von der Erzählstimme mit einer zusammenfassenden Bemerkung (V 5) in eine neue Richtung gelenkt. Es ist nicht mehr das Haus Michas, in dem sich ein Gottesbild befindet, sondern das Gottesbild bestimmt nun das Haus, das zum „Haus Gottes“ (בית אלהים) wird. Auffallend ist, dass die Bezeichnung Haus Gottes nur an dieser Stelle verwendet wird, überall sonst ist von Michas Haus die Rede. An dieser Stelle der Erzählung wird ein erstes Resümee gezogen, die Grundlage für alle weiteren Ereignisse ist gelegt, alles, was nun folgt, baut darauf auf.

⁴¹⁰ Errichtung eines Gotteshauses (V 1–5), ein Levit wird Priester an Michas Heiligtum (V 7–13).

⁴¹¹ Der Weg der Kundschafter (V 2–10), der Weg der Daniten (V 11–31).

Die Ereignisse der ersten Szene werden in V 6 mit der allgemeinen Einordnung der geschilderten Zeit durch die Erzählinstanz unterbrochen. Erstmals wird hier die allgemeine Beschreibung der erzählten Zeit als eine Zeit ohne König und eine Zeit, in der jede/r gemäß den eigenen Vorstellungen handelt, eingefügt. Während die LeserInnen in dem ersten Abschnitt dieser Erzählung (V 1–6) im Hinblick auf eine Wertung zunächst allein gelassen sind, werden sie nun mit einer Perspektive konfrontiert, die einen kritischen Blick auf die Ereignisse nahelegt.

Die kommentierende Einordnung bildet den Abschluss der ersten Szene und eröffnet gleichzeitig die folgenden Ereignisse, indem sie für die folgende Erzählung eine Perspektive vorgibt.

V 7 beginnt ähnlich V 1 mit einem expliziten Erzählanfang, der neben einer Information zur Herkunft der neu eingeführten Figur auch bereits über deren Absichten informiert. Ein junger Mann, ein Levit, wird auf seinem Weg bei der Suche nach einem neuen Wohnort vorgestellt.⁴¹² Wenn V 8 dann davon erzählt, dass der Levit beim Haus Michas ankommt, dann ist das ein zufälliges Ereignis,⁴¹³ denn der Levit befindet sich noch auf seinem Weg, auf der Suche nach einem Ort, an dem er bleiben kann (V 9). Die Begegnung zwischen Micha und dem Leviten wird in Form eines Dialogs dargeboten (V 9–10), in dessen Verlauf beide die Begegnung als günstige Gelegenheit zu erkennen scheinen. Micha bietet dem Leviten ein Ziel seiner Suche an, das dieser auch annimmt (V 11). Die folgenden V 12–13 führen diese Szene zu Ende. Zunächst berichtet die Erzählstimme davon, dass Micha den Leviten als seinen Priester einsetzt, und erlaubt dann noch abschließend einen Einblick in Michas positive und zuversichtliche Einschätzung seiner Situation. Mit diesem subjektiv erfahrenen „happy end“ wird ein erzählerischer Schlusspunkt gesetzt. Anschließend tritt Micha in den Hintergrund der Erzählung und wird erst wieder aktiv, als sein Heiligtum geplündert und seine Welt, die er sich aufgebaut hat, zerstört ist.

Nach einer Wiederholung der generellen Bewertung der Zeit folgt eine weitere Einleitung mit der Einführung einer neuen Figuren, dem Stamm Dan (Ri 18,1). Dieser wird als Stamm ohne eigenen Erbesitz auf der Suche nach einem Wohnort vorgestellt und damit bereits die Handlung in Gang gesetzt. Zunächst werden fünf Männer ausgesandt, die das Land erkunden

⁴¹² Auffallend ist, dass das Ziel vollkommen offen bleibt: באשר ימצא. Der Levit wartet auf eine Chance, er sucht nicht aktiv nach einem neuen Ort.

⁴¹³ Dass es sich zunächst nicht um einen Zielpunkt handelt, wird mit der Formulierung יבא ... לעשות דרכו deutlich.

sollen. Ähnlich wie der Levit gelangen auch diese fünf Männer zum Haus Michas (V 3). Dass sie vom Weg abbiegen und damit dieses abseits des angestrebten Ziels liegt, wird eigens vermerkt. Mit dem Hinweis wird die folgende ausführlich dargestellte Szene als Nebenhandlung eingeführt, und zugleich wird die Zufälligkeit der Begegnung hervorgehoben. Auch die Begegnung zwischen Levit und Kundschaftern wird als Dialog geschildert, in dem diese die Fragen stellen und der Levit antwortet (V 3–4). Wie schon in der Begegnung mit Micha erweckt der Levit als Person und diesmal auch seine Rolle als Priester das Interesse und in der Folge auch Begehrlichkeiten der Gesprächspartner. Nachdem die Kundschafter Informationen über den Ort und die Funktion des Leviten gesammelt haben, bitten sie ihn noch um eine Gottesbefragung hinsichtlich ihrer Mission (V 5) und ziehen nach der positiven Antwort (V 6) weiter nach Lajisch (V 7). Im Unterschied zur ausführlichen Darstellung des Abstechers zu Michas Heiligtum wird die Erkundung der Stadt Lajisch nur kurz erwähnt. Die Erzählstimme beschränkt sich dabei darauf, ein Element der Einschätzung der Kundschafter, nämlich die Friedfertigkeit der Bewohner, festzuhalten (V 7). Dieser Unterschied in der Darstellung deutet die kommenden Ereignisse bereits an. Es geht nicht nur um die Stadt Lajisch, die offensichtlich leicht zu erobern ist, sondern auch um Michas Heiligtum, das den Kundschaftern bei ihrer Erkundung aufgefallen ist.

Zunächst beschränken sie sich in ihrem Bericht jedoch auf Lajisch als mögliches neues Siedlungsgebiet. Sofort bei ihrer Rückkehr fordern sie zum Aufbruch und zur Eroberung dieser Stadt auf, die sie ihren Stammesgenossen mit all ihren Vorzügen schildern (V 9–10). Der Eroberungszug der Daniten beginnt in V 11 und bereits gleich zu Beginn, so suggeriert ein Kommentar der Erzählstimme, hinterlässt dieser Kriegszug bleibende Spuren (V 12). Wie alle Reiserouten in dieser Erzählung, so führt auch der Weg des Stammes Dan zum Haus Michas. Erst als sie dort angekommen sind, verweisen die Kundschafter auf die Existenz des Heiligtums mitsamt seiner Ausstattung (V 14). Dadurch erscheint dieses Zusammentreffen nicht als geplant, sondern neuerlich als eher zufällig. Im Folgenden wird geschildert, wie die Daniten in das Haus des Leviten eindringen und die Kultgegenstände an sich nehmen.⁴¹⁴ Der Fokus dieser Szene liegt auf dem Dialog mit dem Leviten

⁴¹⁴ Die Unterscheidung der Personen fällt in den V 11–18 schwer. Zunächst ziehen in V 11 nur die 600 Krieger los, in V 14 treten dann die Kundschafter wieder auf. In der Darstellung in den V 15–18, in denen die Daniten in das Haus des Leviten eindringen und die Kultgegenstände entwenden, verschwimmt die Unterscheidung zwischen den fünf Kundschaftern

(V 18–19), in welchem die Daniten seinen Widerstand überwinden, indem sie ihm eine neue, attraktivere Stellung anbieten. Mit dieser Initiative verschwinden die Kundschafter aus der Erzählung und treten nicht mehr als eigene Gruppe in Erscheinung. Sie haben ihre Funktion erfüllt und alle Voraussetzungen für eine erfolgreiche Landnahme geschaffen.

In Ri 18,22–26 wird noch einmal kurz von Micha und seinem Widerstand berichtet, der jedoch angesichts der Drohgeste der militärisch überlegenen Daniten kurz und erfolglos bleibt. Die abschließenden Verse ordnen die Erzählung in ein Gesamtbild ein und weisen auf die Fortwirkung dieser Ereignisse hin. Was scheinbar zufällig begann, wird so zu einer Institution.⁴¹⁵ Der kritische Blick, der im Erzählkommentar zur Situation in 17,6 bereits deutlich wird, bestätigt sich im Verlauf der Erzählung. Eine für alle verbindliche Ordnung (O-Welt) existiert in der geschilderten Textwelt nicht. Micha verliert alles, was er gemacht hat, die Daniten hingegen können alles ungestraft an sich reißen und darauf aufbauend sogar ein bedeutendes Heiligtum errichten.

Zeit und Raum

Das chronologische Schema, das mit den zwölf vorangegangenen Richter gestalten aufgebaut wurde, wird in dieser Erzählung nicht fortgesetzt, und auch der zeitliche Anschluss an die vorangehende Simsonerzählung bleibt unklar. Die Hintergrundinformation, dass die geschilderten Ereignisse in einer königslosen Zeit stattfinden (17,6; 18,1), birgt innerhalb der Textwelt des Richterbuchs ebenfalls keinen zeitlichen Hinweis.⁴¹⁶ Ein zeitlicher Zusammenhang innerhalb des Richterbuchs wird in 18,1 angedeutet.

und den anderen Daniten. Weitere Unklarheiten betreffen die Raumschilderung: Es wird das Haus Michas und das Haus des Leviten erwähnt, sowie der Eingang des Tores. פתח השער bezeichnet ein Stadttor und verweist vielleicht darauf, dass das Haus Michas innerhalb einer ummauerten Siedlung lag (vgl. Neef, Michas Kult, 215–216; Groß, Richter, 786). Stilistisch sind insbesondere die V 14–17 besonders ausführlich gestaltet. Hier hält die Erzählung fast an und erklärt ausführlich, wie es im Folgenden dazu kommt, dass die Daniten die Kultgegenstände Michas rauben. Mit dieser Erklärung werden die fünf Kundschafter noch einmal explizit in die Handlung eingebunden. Die Unklarheiten, die sich an dieser Stelle ergeben, werden meist mit literarkritischen Entscheidungen gelöst. Dadurch wird zwar eine Textkohärenz hergestellt, aber die Inkohärenz nicht erklärt. Vgl. Seidl, Vermittler von Weisung, 27.

⁴¹⁵ Dan bleibt lange eine bedeutende Stadt, sie wird im 6. Jh. v. Chr. von den Babyloniern nicht zerstört. Selbst nachdem Dan seine Bedeutung langsam verloren hat bleibt das Heiligtum dort bis in hellenistisch-römische Zeit bestehen. Vgl. Biran, Tel Dan, 16.

⁴¹⁶ Erst im Blick auf die buchübergreifende Geschichtsdarstellung ordnet dieser Kommentator die Ereignisse vor bzw. nach der Zeit der Monarchie ein.

Der Hinweis darauf, dass dem Stamm Dan noch kein Erbbesitz zugefallen sei, verweist zurück auf den Anfang in Ri 1,34. Die Landerobertung ist aus der Perspektive des Stammes Dan ein Misserfolg. Zwei weitere Kommentare der Erzählstimme gehen über die erzählte Zeit hinaus. So verweist eine ätiologische Erklärung zur Namensgebung in 18,12 auf die Bedeutung der Ereignisse bis in die aktuelle Erzählzeit, und in 18,30–31 erfolgt ein Ausblick auf das weitere Geschick des neu errichteten Heiligtums in Dan.⁴¹⁷

Im Verlauf der Erzählung selbst erfolgt eine Schilderung der Zeit ebenfalls äußerst spärlich. Zwar werden die Ereignisse in chronologischer Ordnung dargeboten, doch wird weder die Dauer der Ereignisse angegeben, noch wird erwähnt, wie viel Zeit zwischen einzelnen Episoden verstreicht.

Die Schilderung des Raums nimmt erneut eine wichtige Funktion ein, die sich insbesondere in den Figurenwelten zeigt. Der Wunsch nach Stabilität und Ruhe und in der Folge das Bemühen der Figuren, einen stabilen Raum zu schaffen, prägt diese Erzählungen. Zwei Räume sind dabei besonders wichtig, zum einen das Haus Michas, zum anderen das Land des Stammes Dan.

Obwohl das Haus Michas eine zentrale Rolle spielt, wird es nicht genau lokalisiert. Die einzige Information bezieht sich auf die Figur Michas selbst, er wird als ein Mann aus „dem Gebirge Efraim“ vorgestellt.⁴¹⁸ Wichtiger als eine genaue Lokalisierung ist die Schilderung des Versuchs, durch eine gezielte Anordnung von Gegenständen (Gottesbilder) und Personen (Priester) einen neuen, aus der Alltagswelt herausgehobenen (sakralen) Raum zu schaffen. Als solcher ist das Gotteshaus für Micha ein gestimmter Raum, der seiner Hoffnung auf Stabilität und Sicherheit Ausdruck verleiht. In dieser Funktion zeigt sich das Gotteshaus sowohl für Micha selbst, der in der Etablierung eines Heiligtums Gottes Zuwendung sieht, als auch für den Leviten, dem sich in Michas Haus ein neuer und vorläufig stabiler Wohnort bietet, ja sogar für die Daniten, die an dieser Stabilität zunächst partizipieren, indem sie das Heiligtum für eine Gottesbefragung nutzen, und die dann die Kultgegenstände und den Priester entwenden, um sich einen neuen, eigenen Ort der Stabilität zu schaffen. Das Eingreifen der Daniten lässt Michas Haus, das sich zu Beginn als Zielpunkt präsentiert, zu einem Durchzugsort werden,

⁴¹⁷ Die Zeitangaben in V 30 (Wegführung aus dem Land) und V 31 (Verweis auf Zerstörung Schilos) entsprechen sich nicht. Amit bezeichnet deshalb V 31 als editoriales Exkurs, der einer Verknüpfung mit 1 Sam dient. *Amit*, Editing, 317–318.

⁴¹⁸ **הַר־אֶפְרַיִם** wird im Richterbuch öfter genannt: Ri 4,5; 7,24; 10,1; 17,1; 17,8; 18,2; 18,13; 19,1; 19,16; 19,18.

der sich am Ende gerade nicht als sicherer Ort erweist. Der Versuch Michas, eine neue Raumkonzeption zu entwickeln, scheitert an der fehlenden Vernetzung dieser Konzeption. Es ist ein individuelles Unterfangen, das weder in einer Tradition noch in einer Gemeinschaft begründet ist. Als solches ist es den Ansprüchen der weitaus stärkeren Gruppe der Daniten unterlegen.

Während Micha ortsstabil dargestellt wird, werden die Daniten auf der Suche nach einem geeigneten Siedlungsgebiet geschildert, wobei Anfangs- und Endpunkt explizit genannt werden. Als Herkunftsort der Kundschafter (18,2) und als Aufenthaltsort der Daniten (18,8.11) werden die Orte Zora und Eschtaol erwähnt.⁴¹⁹ Wo sie ihr neues Land suchen oder welches Land die Kundschafter erkunden sollen, wird allerdings nicht gesagt. Ähnlich der Suchbewegung des Leviten erscheint auch die Landsuche Dans zunächst ziellos zu sein. Erst als die Kundschafter die Stadt Lajisch erreichen, schildert die Erzählstimme aus der Perspektive der Kundschafter diese Stadt als ideales Siedlungsgebiet für den Stamm Dan (18,10). Ähnlich wie in Num 13 finden auch hier die Kundschafter ein Land vor, das überaus erstrebenswert erscheint und in Anlehnung an das verheißene Land geschildert wird.⁴²⁰ Anders als in der Erzählung im Buch Numeri werden allerdings hier auch die Bewohner als leicht zu überwältigen dargestellt, sodass keine Zweifel an der Möglichkeit der Eroberung aufkommen.

Am Ende der Erzählung werden noch einmal zwei Orte in den Blick genommen, Dan, die eroberte und neu benannte Stadt Lajisch (V 29), und zum anderen Schilo (V 31). In Dan begründen die aus Michas Haus geraubten Kultgegenstände ein neues Heiligtum und tragen wesentlich zur Bestimmung und Gestaltung dieses Ortes bei. Die Erwähnung von Schilo, einer alten Kultstätte, dient der zusätzlichen Einordnung dieses neuen Heiligtums.⁴²¹ Der Versuch der Daniten, sich einen Raum anzueignen, ist erfolgreich. Sie können nicht nur die Stadt Lajisch einnehmen, sondern ihrem neuen Siedlungsgebiet mit der Etablierung eines Heiligtums einen zentralen Kultort und damit Stabilität verleihen. Die Übernahme der Kultgegenstände und des Priesters vom Gotteshaus des Micha machen deutlich, dass

⁴¹⁹ In Jos 19,41; Ri 13,25; 16,31 werden diese beiden Orte ebenfalls im Zusammenhang mit dem Siedlungsgebiet des Stammes Dan genannt.

⁴²⁰ ארץ טובה Spr 28,27; ארץ רחב Ex 33,8; Neh 9,35; ארץ טובה Num 14,7; Ex 3,8; Dtn 1,25; 3,25; 4,21–22; 6,18; 8,7.10; 9,6; Jos 23,16; in Verbindung mit ירש, in Besitz nehmen, Dtn 4,22; 6,18; 9,6.

⁴²¹ Groß versteht die Erwähnung von Schilo an dieser Stelle als Chiffre für ein zwar legitimes, aber vernichtetes JHWH-Heiligtum, das gleichzeitig mit der Zerstörung Dans unterging (vgl. Groß, Richter, 792). Schilo wurde in der Mitte des 11. Jh. und anschließend noch einmal um 600 zerstört.

die Durchsetzungsfähigkeit der Gruppe eine wesentliche Komponente für die Etablierung neuer Raumkonzepte ist. Diese Darstellung bringt, wenngleich das Vorgehen der Daniten in der Erzählung nicht explizit gewertet wird, dennoch implizit Kritik ein.

2.9.2. *Micha, der Levit und die Daniten*

Die Figurenkonstellation dieser Erzählung unterscheidet sich ebenfalls von den vorangegangenen Erzählungen, vor allem dadurch, dass keine Führungspersönlichkeiten erwähnt werden. Zugleich tritt die Bedeutung des Volkes zurück, dessen Interesse löst sich in die Interessen einzelner Personen und eines einzelnen Stammes auf. Parallel dazu lässt die Erzählung eine gemeinsame Orientierung vermissen, es fehlen nicht nur gemeinsame Ziele, auch gemeinsame, für alle verpflichtende Ordnungen scheinen nicht vorhanden zu sein. So entsteht der Eindruck, dass jede Figur sich eine eigene, jeweils für sie stimmige Welt zurechtlegt. Damit wird eine Tendenz verstärkt, die beispielhaft bereits in der Simsonerzählung dargestellt wurde. Doch nun betrifft es nicht mehr eine, sondern alle Figuren tun das, was „gut in ihren eigenen Augen“ ist.

Micha

Micha, der Hauptprotagonist, wird zu Beginn der Erzählung mit seiner Herkunft und seinem Namen vorgestellt,⁴²² aber es werden keine weiteren Informationen angefügt.⁴²³ Vielmehr eröffnet ein Dialog zwischen Micha und seiner Mutter einen scheinbar direkten Blick auf diese beiden Figuren und ihre Erklärungen (K-Welt) und Pläne (I-Welt) im Hinblick auf einen relativ großen Geldbetrag. Die Ereignisse, von denen die beiden reden, werden dabei nur kurz aus ihrer jeweiligen Perspektive dargestellt. Die Hintergründe um die Herkunft des Geldes bleiben allerdings unklar. Warum Micha das Geld besitzt, auf das seine Mutter Anspruch hat, und warum er das seiner Mutter mitteilt, geht aus der Erzählung nicht hervor.⁴²⁴ Michas

⁴²² Der Name erscheint nur einmal in der Vorstellung Michas in 17,1 in der Langform מיכיהו „Wer ist wie JHWH?“, alle weiteren Erwähnungen verwenden die Kurzform מיכה. Ob dieser Wechsel eine Wertung der Figur enthält, wie Mueller vorschlägt, ist allerdings zweifelhaft. Vgl. Mueller, Micah story, 53.

⁴²³ Vgl. Ri 13,2 (Manoach); 1 Sam 1,1 (Elkana); mit leichter Variation Est 2,5 (Mordechai).

⁴²⁴ Die häufige Interpretation, dass Micha das Geld zunächst gestohlen hat und es nun zurückgibt, ist nur eine Möglichkeit. Die Formulierung אשר לקח-לך lässt sich nur schwer mit „wegnehmen“ übersetzen, das wird meist mit der Präposition מן ausgedrückt (Dativus

Rede betont zunächst die Bedeutung des Geldes. Mit dem Verweis auf den Schwur, den die Mutter vor Michas Ohren ausgesprochen hat,⁴²⁵ und der Hervorhebung, dass Micha das Geld hat, wird der Geldsumme in der Perspektive Michas große Aufmerksamkeit geschenkt. Für ihn ist das ein bedeutender Sachverhalt, über den er seine Mutter informiert; und durch die phatische Betonung (הנה) fordert er eine Reaktion. Micha selbst hingegen wird nicht initiativ, er überlässt das Geld sowie die Entscheidung, was damit geschehen soll, ganz seiner Mutter. Erst im Anschluss an die deutende Bemerkung der Erzählstimme (V 5), die das Gotteshaus Micha zuschreibt, engagiert auch er sich für das Heiligtum, indem er weitere Kultgegenstände, Efod und Terafim, anfertigt und Kultpersonal einsetzt. Mit dieser Schilderung wird zugleich deutlich, dass Micha den (in 5a angezeigten) Wechsel vom Haus Michas zum Gotteshaus mitvollzieht. Das Gotteshaus, das ihm die Erzählstimme zuschreibt, erscheint auch in seiner Vorstellung (K-Welt) als *sein* Gotteshaus.

Die erste Szene zeigt Micha als einen wenig initiativen Mann. Nicht er setzt die Dinge in Gang, vielmehr scheint er in die Ereignisse verwickelt zu werden und wird so zu einer Reaktion gezwungen. Aus der sich bietenden Situation macht er dann „das Beste in seinen Augen“.

Das nächste Mal reagiert Micha auf die Ankunft des Leviten. Erneut bietet sich ihm eine Gelegenheit an, die er zu nutzen weiß. Anknüpfend an V 5 setzt Micha mit dem Leviten die Ausstattung des Gotteshauses fort. Im Vergleich zu seinem Sohn, den er bereits als Priester eingesetzt hat, erscheint der Levit als Verbesserung (V 13).

Der Hinweis auf die Rolle als Vater und Priester, die dem Leviten zukommen soll, zeigt, dass Micha nach einer leitenden, weisenden Funktion sucht.⁴²⁶

incommodi – als Schadensangabe). Es ist jedoch ebenfalls möglich, dass das Geld für die Mutter genommen / geholt wurde (Dativus commodi). So auch LXX^B, Vulgata. (Vgl. *Willi-Plein*, Opfer und Kult, 9–11). Warum ihr das Geld zusteht und woher das Geld kommt, bleibt hingegen unklar.

⁴²⁵ Ob die Mutter das Geld mit dem Schwur zurückzuerhalten versucht oder ob sie das Geld damit beschützt und vor unbefugtem Zugriff sichern will, bleibt offen.

⁴²⁶ Vgl. *Na'aman*, Danite campaign, 48. נאִמן kann als ehrenvolle Anrede verstanden werden, die auf eine besondere Beziehung verweist. z. B. 1Sam 24,12 (David zu Saul); 2 Kön 2,12 (Lehrer/Prophet); 2 Kön 6,21 (Prophet); Gen 45,8 (Berater). (Vgl. *Butler*, Judges, 388.) Die Verbindung von Priester und Vater findet sich so nur in der Micha-Erzählung. Esr 1,5; 3,12; 8,29; Neh 8,13; 2Chr 19,8 zählen jedoch als Verantwortliche des Volkes die „Häupter der Väter“, die Priester und Leviten auf. Micha richtet diese gebündelten Erwartungen an einen Mann, der von der Erzählstimme als נֶעֱר, als junger Mann, ohne gefestigte soziale Kompetenz bezeichnet wird.

Die Formulierung „zum Priester werden für jemanden“ (היה ל + כהן) wird in dieser Erzählung durchgehend verwendet,⁴²⁷ womit das Priesteramt des Leviten nicht allgemein ausgesagt ist, sondern explizit auf Micha und später auf den Stamm Dan bezogen wird.⁴²⁸ Welche Aufgaben der Levit als Priester im Einzelnen übernimmt, wird nicht dargestellt.

Die Hoffnung Michas, die er in den Leviten setzt, erinnert an Dtn 33,8–11. An dieser Stelle wird die Verkündigung der Tora und damit eine Unterweisung für ein gelingendes Leben als eine der Hauptfunktionen der Leviten neben ihrer Aufgabe im Zusammenhang mit der Opferdarbringung dargestellt. Dass sich Michas Erwartung im Hinblick auf eine weisende Funktion des Leviten jedoch nicht erfüllt, wird von der Erzählstimme in V 11 angemerkt. Der noch unerfahrene Levit wird vielmehr wie einer seiner Söhne.⁴²⁹ Dieser kommentierende Hinweis weist auf eine Diskrepanz der Wünsche (W-Welt) Michas und den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln hin, Micha schätzt, so die Erzählstimme, die Dinge nicht richtig ein.

Erst nach dieser Relativierung wird noch einmal ein Blick in die Welt-sicht Michas gewährt, indem das, was er aus den Ereignissen ableitet und zu wissen (ידעתי) glaubt (K-Welt), explizit als Rede Michas wiedergegeben wird (V 13).⁴³⁰ Zwei Aspekte sind an dieser Aussage interessant: Zum einen erwähnt Micha erstmals JHWH, was zeigt, dass auch er sich, wie seine Mutter in der ersten Szene, als JHWH-Verehrer versteht. Zum anderen zeigt dieser Einblick in Michas Gedanken (K-Welt) die Vorstellung, dass die Anwesenheit eines Leviten Sicherheit und Zuwendung von Seiten JHWHs gleichsam garantiert.⁴³¹ Micha deutet die Anwesenheit des Leviten als Zeichen der Zuwendung JHWHs. Anders als Gideon allerdings sucht er keine Vergewisserung, er ist sich sicher.

So wie glückliche Umstände die Gründung des Heiligtums ermöglichen, so führen unglückliche Umstände zu seiner Auflösung. Erst am Ende

⁴²⁷ Die Formulierung findet sich bei der Einsetzung des Sohns als Priester 17,5; in der Rede Michas (10c, 13d: „für mich“), der Zusammenfassung der Erzählstimme (12b: „für ihn“), in der Antwort des Leviten an die Daniten (18,4d), ebenso in der Rede der Daniten (18,19) und in der Zusammenfassung am Ende der Erzählung (18,30).

⁴²⁸ Vgl. *Groß*, Richter, 778.

⁴²⁹ Das weist darauf hin, dass der Levit zwar integriert wird, ihm aber keine herausragende Rolle, wie Micha sich das erhofft hatte, zukommt.

⁴³⁰ Ob Micha weiß, dass es gegen das Gesetz ist, einfach irgendjemanden – wie beispielsweise seinen Sohn – als Priester einzusetzen, wie Amit anmerkt, kann daraus jedoch nicht geschlossen werden. Vgl. *Amit*, Editing, 328.

⁴³¹ Es ist kaum feststellbar, ob diese Vorstellung in der geschilderten Zeit „anständig“ oder „normal“ war. *Albertz*, Religionsgeschichte, 93.

dieser Ereignisse wird Micha noch einmal in das Geschehen involviert (Ri 18,22–26). Allerdings wird auch die Verfolgung der räuberischen Daniten nicht von Micha veranlasst; wer die Männer, die mit Micha die Verfolgung aufnehmen, zusammenruft, wird nicht erwähnt. Ebenso wenig konfrontiert Micha die Daniten, erst als diese ihn explizit ansprechen und nach dem Grund der Verfolgung fragen, antwortet er und erhebt Anklage wegen des Diebstahls. Micha reagiert damit zwar auf die Frage der Daniten und begründet die Verfolgung, indem er seine Lage schildert, aber er spricht keine explizite Forderung aus. Angesichts der Übermacht und einer drastischen Drohung geht er kein weiteres Risiko ein und kehrt unverrichteter Dinge um. Seine selbst geschaffene Sicherheit hält den Bedrohungen nicht stand, seine Hoffnungen erfüllen sich nicht.

Micha erscheint in der gesamten Erzählung nicht als die treibende Kraft hinter den Ereignissen, vielmehr wird er als ein Mann gezeichnet, der auf verschiedene Ereignisse reagiert, aber kaum initiativ wird. Er fügt sich in die Pläne (I-Welt) seiner Mutter ein, baut sie aus und schafft sich daraus seine Welt, die sich im Verlauf der Erzählung zunehmend stärker auf das Heiligtum konzentriert. Bereits in seiner Einschätzung der Bedeutung des Heiligtums (17,13) und noch stärker dann in seiner Anklage an die Daniten zeigt Micha, dass „seine Götter“⁴³² und der Levit zum Zentrum seiner Welt geworden sind. Waren die Kultbilder und der Priester am Beginn der Erzählung ein – wenngleich wichtiger – Teil von Michas Haus, so stellt sie Micha mit der rhetorischen Frage „und was (bleibt) für mich noch?“ (V 24) ganz in den Mittelpunkt.

Michas Mutter

Michas Mutter gehört zu den namenlosen Frauen des Richterbuchs. Sie kommt nur in der ersten Szene (17,2–5) vor, in der sie ohne Einführung als dessen Gesprächspartnerin auftritt. Auf die Enthüllung ihres Sohnes, wo das Geld geblieben ist, reagiert die Mutter mit einem Segen, wobei ihre Segensbitte (ברוך בני ליהוה) Dankbarkeit für eine erwiesene Solidarität zum Ausdruck bringt.⁴³³ Damit wertet sie die Mitteilung eindeutig als positiv, denn aus ihrer Perspektive scheint Micha in ihrem Interesse zu handeln. Mit

⁴³² Was Micha in seiner Erwiderung als Anspruch darstellt, „meine Götter, die ich mir gemacht habe“, formuliert Jer 2,28 als Anklage: „Wo sind deine Götter, die du dir gemacht hast?“, vgl. ebenso Am 5,26.

⁴³³ Vgl. z. B. Gen 14,19; Rut 2,20; 3,10; 1 Sam 23,21; 2 Sam 2,5. Ob damit auch mögliche Folgen eines Fluches abgewehrt werden können, ist nicht belegt.

dieser Antwort wird deutlich, dass die Deutungskompetenz von der Welt der Mutter aus dargestellt wird. Ihre Wertung ist die einzige, die gezeigt wird.

Die Mutter weist dem Geld eine Funktion zu, indem sie es JHWH weiht (קדש)⁴³⁴ und bestimmt, dass das Geld dazu verwendet werden soll, ein Kultbild und (zwar) ein Gussbild (פסל ומסכה) herzustellen (17,3–4). Dabei bezieht sie auch ihren Sohn explizit mit ein, er wird zum Nutznießer ihres Handelns (V 3).

Die Reden der Mutter erlauben auch einen Einblick in ihre religiöse Vorstellungswelt. Zweimal erwähnt sie JHWH, sowohl in ihrem Segenswunsch als auch bei der Widmung des Geldes, und stellt so eine Beziehung her, die sie als JHWH-Verehrerin kennzeichnet. In ihrer Vorstellungswelt (K-Welt) lässt sich die Herstellung von Kultbildern mit dem JHWH-Kult vereinbaren und weder die Erzählstimme noch eine andere Figur üben Kritik an diesem Verständnis.⁴³⁵

Obwohl Michas Mutter namenlos bleibt, wird sie in der kurzen Szene als diejenige dargestellt, welche die Initiative ergreift und die Ereignisse in Gang setzt, indem sie ihre Pläne (I-Welt) verwirklicht. Die Weltsicht der Mutter wird so zum Ausgangspunkt für die folgende Erzählung.

Der Levit

Die Information, die mit der Einführung des Leviten in den V 7–8 eingebracht wird, beschränkt sich auf seine Herkunft⁴³⁶ und das Ziel seiner Reise. Obwohl der Levit in den folgenden Ereignissen eine wichtige Rolle spielt,

⁴³⁴ Die Differenz zwischen den ursprünglich 1100 Silberstücken und den 200, die der Handwerker bekommt, wird nirgends erklärt. Diese Leerstelle kann von den LeserInnen gefüllt werden, sie können darin ihre Interpretation der Figur fortsetzen. Vgl. Amit, Editing, 325.

⁴³⁵ Der Widerspruch ergibt sich erst zur O-Welt der LeserInnen bzw. der NAW.

⁴³⁶ Die Herkunftsangabe des Leviten in V 7 ist auffällig: Wie kann der Levit aus der Sippe Juda stammen und in Betlehem als גר leben? Und wie verhält sich die Herkunft aus der Sippe Judas zur Bezeichnung als Levit? Lösungsversuche verweisen auf die Bedeutung von משפחה, das nicht nur Familie, Stamm sondern nach Gesenius auch eine größere, zusammenhängende Menschengruppe bezeichnen kann (Groß, Richter, 775–776). Niemann versucht es als „Familienterritorium“ zu deuten (Niemann, Daniter, 65.). Das Verb גר kann auch für einen Israeliten verwendet werden, der sich zwar innerhalb Israels, aber nicht an seinem Heimatort aufhält (vgl. Zehnder, Umgang mit dem Fremden 285). Bultmann weist darauf hin, dass ein גר auch eine ökonomische Abhängigkeit bezeichnen kann, welche die Person in der sozialen Einheit des Dorfes charakterisiert (vgl. Bultmann, Fremde, 134). Die Beschreibung zeigt den Leviten als einen גר, einen sozial abhängigen Mann, der, „wie auch die anderen Leviten in Israel in ihren jeweiligen Aufenthaltsorten, in seinem Wohnort im Status eines גר, d.h. eines Grundbesitzlosen, der rechtlich nicht zur Sippe (Juda) hinzugehört“, lebt. Niemann, Daniter, 66.

bleibt er ohne Namen.⁴³⁷ Am Beginn wird davon erzählt, dass ein levitischer נַעַר für Micha zum Priester wird. Ähnlich unbestimmt bleibt die Beschreibung seiner Reise. Die Pläne (I-Welt) des Leviten werden von der Erzählstimme zwar gleich zu Beginn angesprochen, aber sie bleiben äußerst vage (V 8).

Im anschließenden Gespräch mit Micha bestätigt der Levit die Information der Erzählstimme, indem er sich als auf der Suche nach einem Aufenthaltsort vorstellt (V 9). Auch aus der Perspektive des Leviten wird weder eine Begründung für seine Wanderung noch ein konkretes Ziel genannt. Selbst sein Entschluss, das Angebot Michas anzunehmen (V 11), wird nur von der Erzählstimme zusammenfassend berichtet. Im weiteren Verlauf der Erzählung wird der Levit dann zunehmend nur noch als Priester wahrgenommen, während die Bezeichnungen Levit und ebenso נַעַר in den Hintergrund treten.⁴³⁸ Ein Einblick in die Gedankenwelt des Leviten wird hingegen nicht gewährt. Dies ändert sich, als dem Leviten zum zweiten Mal ein Angebot unterbreitet wird (18,19). Obwohl die Daniten ihm wenig Spielraum für eine Entscheidung lassen, zeigt der Einblick, den die Erzählstimme in die Gefühlswelt des Leviten bietet (V 20), dass er der neuen Möglichkeit freudig zustimmt (וַיֵּטֵב לֵב הַכֹּהֵן).

In seiner Rolle als Priester in Michas Heiligtum wird der Levit nur einmal gezeigt, und zwar bei der ersten Begegnung mit den Kundschaftern Dans, als er um eine Gottesbefragung gebeten wird (18,5).⁴³⁹ Anstatt eine klare Antwort auf die Frage der Kundschafter zu geben, bleibt die Auskunft des Leviten ambivalent (18,6). Die erste Aufforderung „geht in Frieden“ (לֵךְ) bezieht sich sowohl auf den weiteren Weg der Kundschafter als auch auf ihr Verhältnis zum Leviten.⁴⁴⁰ Die unmittelbare Fortsetzung beschreibt den Weg, nach dessen Gelingen die Kundschafter gefragt haben, als einen, der vor (נֶכַח) Gott liegt. Nur in dieser Rede wird die Verbindung des Leviten

⁴³⁷ Auf ihn wird mit unterschiedlichen Bezeichnungen verwiesen: er ist ein נַעַר (17,7.11.12; 18,3.15), ein Levit, לֵוִי (17,7.9.10.11.12.13; 18,3.15) und ein Priester, כֹּהֵן (17,10.12.13; 18,4.6.19.17.18.20.24.27.)

⁴³⁸ Der Übergang erfolgt vom נַעַר, einem unselbstständigen, sozial abhängigen Verhältnis, zum selbstständigen Beruf eines כֹּהֵן. Stähli weist darauf hin, dass נַעַר nicht vorrangig auf eine Altersstufe verweist, sondern eine soziale Abhängigkeit anzeigt. In Ri 17 versteht er die Bezeichnung נַעַר nicht als „junger Mann“, sondern als Berufsbezeichnung, als eine Art „Sakraldiener“. Stähli, Knabe, 208–211.

⁴³⁹ Die Daniten, die den Leviten zunächst noch als נַעַר wiedererkannt hatten, bitten ihn erst um ein Orakel, nachdem sie von seiner Einsetzung als Priester erfahren haben. Sie nehmen ihn in seiner neuen Rolle ernst.

⁴⁴⁰ Vgl. z. B. 2 Sam 3,21–23.

zu JHWH deutlich, ohne dass der Levit in der Lage wäre, daraus eine eindeutige Richtlinie zu vermitteln. Die räumliche Zuordnung des Weges zu Gott deutet dessen besondere Aufmerksamkeit an, die sowohl im Sinne einer unterstützenden Zuwendung als auch einer kritischen Aufmerksamkeit gelesen werden kann.⁴⁴¹ Der weitere Erzählverlauf bestätigt eine positive Leseweise der Gottesantwort, der Weg der Kundschafter wird erfolgreich sein, während eine Kritik an den im Folgenden erzählten Handlungen eine überaus deutliche Leerstelle in dieser Erzählung bleibt.

Der Levit wird als eine Figur gezeichnet, die kein eigenes Ziel (I-Welt) verfolgt, sondern sich vom Zufall leiten lässt und nach den Vorschlägen anderer richtet. Trotzdem schreibt ihm die Erzählung eine Katalysator-Funktion zu. In seiner Ankunft sieht Micha die Vollendung seines Gotteshauses, und sie bestärkt ihn in der Vorstellung, dass er Gottes Gunst gefunden habe. Die Anwesenheit des Leviten verknüpft die Erzählung von Micha mit der Erzählung von den Daniten, denn erst durch ihn werden die Kundschafter auf das Heiligtum Michas aufmerksam, und zu ihm und dem von ihm verwalteten Heiligtum kehren die Kundschafter mit den Daniten zurück. Obwohl der Levit in all den Ereignissen relativ passiv bleibt, wird er von der Erzählstimme am Ende zum Garanten der Legitimität der Priesterschaft in Dan. Dem Leviten fällt somit eine zentrale Rolle zu, ohne dass er selbst etwas dazu beiträgt.⁴⁴²

Die Daniten

Der Stamm Dan wird als letzter Protagonist in diese Erzählung in 18,1 eingeführt und gleich als ein Stamm vorgestellt, der auf der Suche nach einem Siedlungsraum ist (I-Welt). Dies wird damit begründet, dass Dan kein Erbbesitz (נחלה) zugefallen sei. Dieser Hinweis lässt die Niederlage Dans, von der in Ri 1,34 und Jos 19,40–47 erzählt wurde,⁴⁴³ in den Hintergrund treten und entwirft ein weitaus positiveres Bild von Dan. Es ist ein benachteiligter, aber kein unfähiger Stamm. Dies wird im weiteren Verlauf der Erzählung bestätigt, denn die Daniten erweisen sich als stark, gut organisiert und überaus erfolgreich. Im Vergleich zu den Landerobierungserzählungen am Beginn

⁴⁴¹ Eine ähnliche Formulierung findet sich nur in Spr 5,21 *כִּי נֶכֶחַ עֵינֵי יְהוָה דֶּרֶכִּי*, auch hier mit einer kritischen Funktion.

⁴⁴² Die Passivität des Leviten fällt auf dem Hintergrund von Dtn 33,8–11 noch stärker auf.

⁴⁴³ Jos 19,47 erzählt ebenfalls davon, dass die Daniten ein anderes Gebiet erobern, hier Leschem, und die Stadt Dan nennen, nach ihrem Stammvater.

des Richterbuchs fällt auf, dass ihr Kriegszug nicht von JHWH legitimiert ist, sie handeln ganz auf eigene Faust;⁴⁴⁴ trotzdem können sie eine lange Tradition begründen.

Während die Kundschafter recht ausführlich dargestellt werden, fehlt diese Information für den Rest des Stammes Dan. Die einzige Gruppe, die innerhalb der Gesamtheit des Stammes noch mehrmals erwähnt wird, sind 600 gut ausgerüstete Krieger (18,11.16.17). Sie demonstrieren Stärke und Überlegenheit, gegen die jeder Widerstand sinnlos erscheint.

Die Charakterisierung der Daniten fällt im Unterschied zu den Kundschaftern negativ aus. Sie werden als aggressive Gruppe dargestellt, der trotz ihrer Erfolge keine Heldenrolle zukommt. Dies wird sowohl an der Eroberung einer friedliebenden, wehrlosen Stadt als auch an ihrem Umgang mit Micha deutlich. Die Auseinandersetzung mit ihm beginnt damit, dass die Daniten sein Kommen infrage stellen. Aus der Wahrnehmung der Daniten gibt es keinen Grund für eine Verfolgung, d.h. ihre Verhaltensregeln (O-Welt) sind nicht deckungsgleich mit denen Michas, der auf seinem Besitzrecht beharrt (V 24).⁴⁴⁵ Der Anspruch auf den Erhalt des eigenen Besitzes und das Recht des Stärkeren kollidieren hier. Die Drohung der Daniten (V 25) lässt keinen Zweifel offen, dass sie ihre Stärke einsetzen. Um das zu unterstreichen, bezeichnen sie sich selbst sogar als „Männer mit verbittertem Gemüt“ (אֲנָשִׁים מְרִי נֶפֶשׁ).⁴⁴⁶ Die Misserfolge Dans, die in der Einleitung überspielt wurden, und die daraus resultierende Ungehaltenheit könnten in dieser Darstellung angedeutet sein. Die Männer Dans verstehen sich selbst als erbitterte Männer, die vor nichts mehr zurückschrecken. Auch bei der Schilderung der Eroberung von Lajisch werden die Daniten als Aggressoren dargestellt, die eine wehrlose Stadt überfallen. Dabei ist es nicht die Handlung der Daniten, die einen kritischen Blick nahelegt, sie handeln entsprechend den in Dtn 20,16–18 festgelegten Regeln.⁴⁴⁷ Eine Wertung erfolgt vielmehr über die Schilderung der Stadt, die betont als friedliebend und hilflos beschrieben wird.

⁴⁴⁴ Bauer versteht Ri 18 als „anti-story“. Vgl. Bauer, Judges 18, 40.

⁴⁴⁵ Die Hervorhebung, dass Micha die Götter gemacht hat, dient in der Auseinandersetzung dazu, seinen Besitzanspruch zu betonen.

⁴⁴⁶ Vgl. 1Sam 22,2 werden die Männer, die David um sich versammelt hat, von der Erzählstimme so bezeichnet; 2Sam 17,8 beschreibt Huschai die Helden Davids auf diese Weise.

⁴⁴⁷ Vgl. auch Jos 8,24; 10,28–40. Vgl. Groß, Richter, 788–789.

Die Kundschafter

Die Kundschafter Dans werden in ihrer Rolle positiv dargestellt. Dies wird bereits durch die explizite Wertung der Erzählstimme in V 2 deutlich, welche die Kundschafter „Söhne der Tüchtigkeit“ (אֲנָשִׁים בְּנֵי-חַיִל) nennt.⁴⁴⁸ Die Erwartungen, die sich daran knüpfen, werden im Lauf der Erzählung erfüllt.⁴⁴⁹ Diese fünf Männer handeln initiativ und übernehmen die Führung. Das zeigt sich bereits, als die Kundschafter beim Haus Michas die Stimme des Leviten erkennen und sich dieses Wissen zunutze machen. Im Verlauf der Handlung scheint das Erkennen zunächst ein zufälliges Element zu sein, das sich gut in die schon in Ri 17 beobachtete Zufälligkeit der Ereignisverknüpfungen einfügt. Im Blick auf die Charakterisierung der Kundschafter zeigt sich in dieser Begegnung gleichzeitig ihre Fähigkeit, etwas auszukundschaften und so ihr Wissen (K-Welt) zu erweitern. Sie übersehen und überhören nichts, sie gehen den Dingen auf den Grund – das wird in den verhörartigen Fragen deutlich (V 3) – und sie nutzen die kultische Funktion des Leviten, um sich über ihr Vorhaben zu vergewissern. Im Gespräch mit dem Leviten fällt auf, dass die Kundschafter von אֱלֹהִים, nicht von JHWH sprechen. Sie können damit selbst nicht eindeutig als JHWH-Verehrer eingestuft werden, aber sie respektieren die lokale Gottheit und erkennen diese als zuständig für das Gebiet an.

Die Selbstständigkeit der Kundschafter zeigt sich auch in der Beschreibung der Stadt Lajisch. Die Einschätzung des künftigen Siedlungsgebietes wird von der Erzählstimme nur aus der Perspektive der Kundschafter mitgeteilt (18,7). Ihr Blick gilt dabei ganz der nicht vorhandenen Verteidigungsbereitschaft der Stadt und ihrer Bewohner. Die geplante Erweiterung des Siedlungsraums (I-Welt) bestimmt die Wahrnehmung.

Der Bericht der Kundschafter bei ihrer Rückkehr ist von eindringlichen Aufforderungen, das Land in Besitz zu nehmen, geprägt (V 9). Bevor sie noch davon erzählen, was sie im Einzelnen gesehen haben (V 10), drängen sie bereits zum Aufbruch. Ähnlich wie in Num 13 hängt die Entscheidung, ob das Volk eine Eroberung wagt, vom Bericht der Kundschafter ab. Im Unterschied zu jenen in Num 13 sehen die Kundschafter in Ri 18 die Lage ganz optimistisch: Das Land ist eroberswert, und die ansässige Bevölkerung ist nicht auf einen Kampf vorbereitet. Sie beschreiben die Bewohner von

⁴⁴⁸ אֲנָשִׁים בְּנֵי-חַיִל sind meist kriegserprobte Männer, als Einzelpersonen zeigen sie außerordentliche Fähigkeiten (so beispielsweise die Beschreibung Davids 1 Sam 16,18).

⁴⁴⁹ Der positive Eindruck verstärkt sich vor dem Hintergrund negativer Parallel-Beispiele (z. B. Num 13).

Lajisch zwar erneut als „vertrauendes, argloses Volk“ (עם בטח), im Mittelpunkt der Darstellung steht jedoch die Größe und der Reichtum des Landes, es ist ein Ort, an dem es keinen Mangel gibt. Dieser positiven Schilderung fügen sie noch den Beistand Gottes hinzu (18,10).⁴⁵⁰ Auffallend ist: Der Hinweis, dass Gott das Land in die Hand der Daniten gibt, kommt nur aus dem Mund der Kundschafter. Dadurch wird ihre Aussage ambivalent: Zum einen erweisen sich die Kundschafter als beherzt und initiativ, sie vertrauen auf Gottes Beistand, zum anderen ist ihre Erfolgsgewissheit nur ihre subjektive Deutung (K-Welt/W-Welt), denn es fehlt ein expliziter Hinweis, dass Gott den Daniten dieses Land gegeben hat.⁴⁵¹

Im Verlauf der Erzählung übernehmen die Kundschafter noch einmal die Initiative, als die Daniten bei ihrem Kriegszug in die Nähe des Hauses Michas kommen. Sie beginnen mit einer rhetorischen Frage – „Wisst ihr, dass in diesen Häusern Efod und Terafim existieren ...?“ (V 14) –, die ihr exklusives Wissen (K-Welt) betont. Die Aufforderung, die darin mitschwingt, ist ambivalent. Auf dem Hintergrund der vorangegangenen Kundschafterszene könnte es sich um die Aufforderung handeln, Gott zu befragen. Allerdings kann die rhetorische Frage auch dahingehend verstanden werden, sich diesen Gegenstände anzueignen, wie es die folgenden Ereignisse tatsächlich zeigen. Die Kundschafter teilen ihr Wissen mit, im Unterschied zur deutlichen Aufforderung in V 9 überlassen sie es jedoch nun den anderen, dieses Wissen entsprechend zu nutzen.

Die Pläne der Kundschafter (I-Welt) werden in ihrer Begegnung mit dem Leviten deutlich. Zunächst wehren sie seinen Widerspruch ab, indem sie ihm schroff zu schweigen gebieten (V 19), doch fügen sie ein Angebot hinzu, mit dem sie dem Leviten eine neue Möglichkeit eröffnen. Sie formulieren das erneut in Form einer rhetorischen Frage und fordern ihn dabei auf, seine aktuelle Situation mit dem zu vergleichen, was sie ihm bieten können.

Diese zweite Begegnung zeigt, dass die Kundschafter ihr bei der Erkundung gewonnenes Wissen (K-Welt) auch konsequent für die Pläne ihres Stammes (I-Welt) umsetzen und dabei Führungsaufgaben übernehmen. Darin sind sie den Richterfiguren ähnlich, doch bleiben sie ohne Legitimation. Sie werden weder von JHWH eingesetzt, noch von den Daniten dazu ernannt.

⁴⁵⁰ Anders als die Einschätzung der Kundschafter in Jos 7, welche die Stärke von Ai falsch einschätzen (V 4), behalten diese fünf Männer Recht.

⁴⁵¹ Num 13,2 erfolgt die Zusage des Landes von JHWH selbst; im rückblickenden Bericht Dtn 1,20–21 durch Mose; Jos 1,2 erfolgt die Zusage des Landes durch JHWH an Josua.

JHWH

JHWH kommt in dieser Erzählung ausschließlich in den direkten Reden vor (17,2.3.13; 18,6). Er gehört zur Vorstellungswelt (K-Welt) der erzählten Figuren, wird aber von der Erzählstimme nicht erwähnt. Auf diese Weise bleibt JHWH ganz in den je subjektiven Vorstellungen und tritt nicht als Garant einer Ordnung (O-Welt) auf.

Die einzige Kommunikation mit JHWH, die Anfrage der Kundschafter durch den Leviten, lässt ihn nicht direkt zu Wort kommen sondern gibt die vom Leviten vermittelte Antwort wieder. Nur hier wird ansatzweise ein kritisches Korrektiv sichtbar.

Die Bewohner von Lajisch

Der Blick auf diese Stadt geschieht nur von außen, 18,7.10 aus der Perspektive der Kundschafter und 18,27 aus der Perspektive der Erzählstimme. Eine eigene Weltsicht der Bewohner wird hingegen nicht dargestellt. Dabei fällt der Unterschied zwischen der Sicht der Kundschafter und der Perspektive der Erzählstimme auf.

Der erste Blick auf Lajisch betont den Lebensstil der Bewohner der Stadt sowie das Verhältnis der Menschen zueinander. Sie leben in Sicherheit, ein Zustand, der auch durch das friedliche Verhalten herbeigeführt wird.⁴⁵² Sie werden als ein vertrauensvolles Volk geschildert, das fern von anderen in Frieden,⁴⁵³ aber auch ohne Schutz lebt (V 7). Dieser erste Blick der Kundschafter betont die Friedfertigkeit, Arglosigkeit und Abgeschlossenheit, in der die Bewohner der Stadt leben. Auch bei der Schilderung der Eroberung wird die Bevölkerung von Lajisch betont als ruhiges und argloses Volk dargestellt (V 27). Bei dieser Beschreibung durch die Erzählstimme liegt die Sympathie eindeutig bei der Stadt Lajisch, sie wird als Opfer gezeigt. In der Zusammenfassung der Eroberung durch die Erzählstimme in 18,27 wird noch einmal die Arglosigkeit und Hilflosigkeit des eroberten Volkes hervorgehoben⁴⁵⁴ und in V 28 mit der Bemerkung „es gab keinen, der herausreißt“ (ואין מציל)⁴⁵⁵ verstärkt.

⁴⁵² 7d–e geht über das hinaus, was aus militärischer Perspektive interessant ist. Hier wird die Solidarität der Menschen untereinander beschrieben.

⁴⁵³ Macintosh schlägt vor, das Verb כלם, Hifil, in Anlehnung an das Arabische als „mit Autorität sprechen“ zu übersetzen. Ri 18,7d lautet dann: „There was no one speaking with authority in the land“. Macintosh, MKLYM, 76.

⁴⁵⁴ Die Androhung eines Überfalls auf ein friedliches Volk, das in Sicherheit wohnt, findet sich in Ez 38,11.

⁴⁵⁵ Die Formulierung ואין מציל findet sich sonst nie mit Blick auf ein fremdes Volk, sondern

Dieser Blick der Erzählstimme auf ein fremdes Volk ist sehr auffällig, es stellt keine Gefahr dar, aber es wird auch nicht als Versuchung oder Probe (vgl. Ri 3,4) dargestellt. Die Bewohner von Lajisch werden mit den Sidoniern verglichen (18,7). Diese allerdings gehören zu jenen Völkern, die JHWH zu vertreiben versprochen hat (Jos 13,6). Sie werden auch in Ri 3,3 als ein fremdes Volk erwähnt, das im Land bleibt, um Israel auf die Probe zu stellen. Nun in 18,7 werden die Sidonier jedoch als ein Wunschbild bzw. Vorbild dargestellt. In der Perspektive der Erzählstimme nähert sich die Beschreibung dieses Volkes erstaunlich an die Wunschvorstellung (W-Welt) Israels an. Die Leute wohnen in Sicherheit (בטח) und Ruhe (שקט), d.h. sie leben genau so, wie es Israel verheißen wurde,⁴⁵⁶ wie es die Israeliten auch für gewisse Zeit im Richterbuch erleben durften⁴⁵⁷ und für die Zukunft erhoffen.⁴⁵⁸ Die Bewohner von Lajisch entsprechen Israels Hoffnungen.

2.9.3. Konkurrierende Einzelinteressen

Die Textwelt dieser Erzählung ist vor allem durch das Fehlen einer Führungsinanz und gemeinsamer Richtlinien (O-Welt) geprägt. Der kommentierende Hinweis der Erzählstimme auf diesen Mangel tritt an die Stelle des Richterschemas und bestätigt und bestärkt dadurch den Eindruck, den die Erzählung vermittelt.

Die wiederholte Feststellung: „In jenen Tagen gab es keinen König in Israel“⁴⁵⁹ verweist explizit auf eine zeitliche Differenz zwischen der erzählten Textwelt und der Erzählgegenwart.⁴⁶⁰ Welche Konsequenzen das Fehlen eines Königs hat, darüber sagt der Text explizit nichts aus. Ebenso wenig lässt

stets mit Blick auf Israel: So vor allem in Unheilsankündigungen (Jes 5,29; 42,22; Hos 5,14; Mi 5,7; Dan 8,4), Warnungen (Ps 50,22) und Klagen (Ps 7,3; Ijob 5,4).

⁴⁵⁶ Vgl. Lev 25,18.19; 26,5; Dtn 12,10.

⁴⁵⁷ Vgl. Ri 3,11.30; 5,31; 8,28; 1Sam 12,11.

⁴⁵⁸ Jes 32,16–20; Ez 28,26; 34,28; Sach 14,11; Ps 4,9.

⁴⁵⁹ In wörtlicher Übereinstimmung findet sich die Formulierung בַּיָּמִים הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל in Ri 17,6; 18,1; 21,25; 19,1. Ri 18,1 bildet diese Feststellung einen Teil der Beschreibung „jener Tage“. 1b beginnt erneut mit הָיָה בַּיָּמִים und fügt parallel zur ersten Aussage eine weitere Aussage an, die dann in der folgenden Erzählung weiter entfaltet wird. Ri 19,1 verknüpft die Feststellung בַּיָּמִים הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל mit der Einleitung zur Erzählung, sodass diese Feststellung eine Explikation zur allgemeinen Zeitangabe „in jenen Tagen“ bildet.

⁴⁶⁰ Diese Formulierung wird nur in Hos 3,4 aufgegriffen. Auch hier wird eine Epoche dadurch beschrieben, dass es keinen König, ja keine Führungsinanz insgesamt in Israel gibt. Allerdings wird dieser Rückblick mit einem heilvollen Ausblick auf David beendet

sich aus dieser Einordnung darauf schließen, ob das Fehlen eines Königs eine neutrale Feststellung oder eine positive bzw. negative Einschätzung der Situation wiedergeben soll. Das Königtum allein garantiert noch keine Lösung aller Probleme, das wird auch in dieser Erzählung nicht suggeriert.⁴⁶¹ Sollte er aber in der Lage sein, die aufgezeigten Probleme zu lösen, d. h. kultische und ethische Richtlinien zu implementieren, dann könnte ein König durchaus eine Lösung darstellen.⁴⁶² In dieser Rolle könnte er eine Garantie für die Identität des Volkes sein. Die impliziten Hoffnungen verweisen auf die Vorstellung eines exemplarischen Königtums, wie Joschija (2 Kön 22–23) oder Hiskija (2 Kön 18–20). Aber diese Anspielung reicht nicht aus, um den Text in diese Zeit zu datieren – die chaotische Situation, die in der Erzählung geschildert wird, liegt jenseits der Probleme innerhalb einer etablierten Monarchie.

Dem Verweis auf das Fehlen eines Königs wird bei der ersten und letzten Erwähnung (17,6; 21,25) die weitere Aussage, dass ein jeder das in seinen Augen Rechte tut, angeschlossen: Die einzelnen Personen werden nun zum Wertmaßstab ihres Tuns.⁴⁶³ Zugleich zeigt sich ein Wechsel des wertenden Standpunktes. War es zuvor die Figurenwelt JHWHs, die stets als Maßstab galt, so geht die wertende Perspektive im Folgenden auf die einzelnen Figuren über. Damit tritt die bislang entscheidende Wertungsinstanz in den Hintergrund und hinterlässt eine Leerstelle, die in auch in den folgenden Erzählungen (Ri 19–21) immer wieder deutlich wird.

Die LeserInnen werden mit dieser kommentierenden Aussage auf das Fehlen eines verbindlichen Ordnungsgefüges innerhalb der Textwelt (O-Welt) explizit hingewiesen und dadurch auf Konflikte aufmerksam gemacht, die sich aufgrund der von der Erzählstimme und den LeserInnen vorausgesetzten Ordnungen (O-Welt) und der Welt der erzählten Texte ergeben. Zugleich werden die erzählten Figuren selbst entlastet, denn ihre Unwissenheit wird zunächst den Zeitumständen zugeschrieben. In der Erzählung entsteht dadurch der Eindruck von „Versuch und Irrtum“, denn alle Figuren versuchen, das in ihrer Perspektive jeweils Beste aus der Situation zu machen. Die Wünsche (W-Welt), Pläne (I-Welt) und vermeintlichen

und zeigt damit ebenfalls, dass es ein Blick in die Vergangenheit ist. Über die zeitliche Einordnung der Erzählgegenwart lässt sich allein daraus jedoch noch keine konkrete Angabe ableiten.

⁴⁶¹ Der König erscheint nicht als „wonder-drug“. *Amit*, *Polemics in biblical narrative*, 102.

⁴⁶² Vgl. *Mayes*, *Royal ideology*, 255.

⁴⁶³ Das passt zur Bemerkung über den fehlenden König, denn es gibt gerade keinen, der Verantwortung für das Volk übernehmen würde. Jede/r ist auf sich allein gestellt.

Ordnungen (O-Welt) der Figuren stehen unvermittelt nebeneinander, Angebot und Nachfrage, Schwäche und Stärke bestimmen den Verlauf der Ereignisse. Das Ideal der Solidarität, das in den Richtererzählungen immer wieder thematisiert wurde, ist nur als Leerstelle, als fehlende Solidarität, zu erkennen. Der Levit zeigt sich Micha gegenüber nicht als solidarisch, die Daniten streben nur nach ihrem eigenen Vorteil und schrecken nicht davor zurück, Michas Besitz zu plündern, und selbst die Bewohner von Lajisch leben abseits aller Verbündeten und sind dadurch allein, ungeschützt und ohne Retter.

Die in den vorangegangenen Richtererzählungen noch relativ klare und einfache Forderung, an JHWH festzuhalten, reicht nun nicht mehr aus, denn selbst das Wissen darum, was es heißt, an JHWH festzuhalten, scheint in Vergessenheit geraten zu sein. Damit ändert sich auch der Fokus der Erzählung. Während das zentrale Gebot, JHWH nicht zu verlassen, in den Hintergrund tritt, werden dafür nun Fragen des JHWH-Kultes wichtig. Wie Ri 17 ausführlich erzählt, scheint eine angemessene Verehrung unbekannt zu sein. Obwohl nie explizit Kritik am Kult geübt wird, entsprechen das Kultbild und die Art und Weise, wie Micha sich selbst eine Kultstätte einrichtet und welche Hoffnungen er mit seinem neu konzipierten Raum verbindet, nicht den sonst in biblischen Texten üblichen Vorstellungen.⁴⁶⁴ Das wird bereits bei der Beschreibung der Kultgegenstände deutlich. Das Kultbild (פסל), das die Mutter anfertigen lässt (17,3–4) wird mit der Ergänzung Gussbild (מסכה) weiter bestimmt. Diese Kombination⁴⁶⁵ weist bereits auf eine Wertung hin, wobei sich die strikte Ablehnung vor allem auf מסכה, einen Götterbildterminus, bezieht.⁴⁶⁶ Von der impliziten Kritik an Michas Heiligtum führt die Kritik dann zum Heiligtum Dans. Während die Erzählung von der erfolgreichen kultischen Ausstattung des Stammes Dan mit einem Heiligtum berichtet, legt die Schilderung der näheren Umstände durchaus einen kritischen Blick nahe. Nicht nur, dass es ein Kultbild, ja sogar ein Gussbild ist, das in Dan aufgestellt wird, es ist zudem noch ein unrechtmäßig angeeignetes Bild.⁴⁶⁷ Die Schilderung des Leviten enthält ebenfalls implizite Kritik, denn die Erwartung, dass Leviten die Tradition der Tora verkünden und bewahren sowie die Einhaltung der Gebote fördern, ist nur als Leerstelle erkennbar.

⁴⁶⁴ Die individuell dargestellte Raumkonzeption der I-Welt und O-Welt des Micha steht somit im Konflikt mit einer in der TAW nur angedeuteten bzw. implizit vorausgesetzten O-Welt.

⁴⁶⁵ Vgl. Dtn 27,15; Nah 1,14; Jes 42,17; Hab 2,18.

⁴⁶⁶ Vgl. Groß, Richter, 759.

⁴⁶⁷ Vgl. Seidl, Vermittler, 62.

Wenn am Ende der Erzählung (18,30) der bislang namenlose Levit mit Jonatan aus der Linie des Mose identifiziert wird, wird mit den hohen Erwartungen, die an diesen Stammbaum geknüpft sind, die Kritik noch verschärft.⁴⁶⁸

Die Beurteilung der erzählten Welt wird, anders als in den vorausgegangenen Erzählungen, nicht ausdrücklich vermerkt. Es liegt vielmehr an den LeserInnen, das Fehlen verpflichtender Richtlinien zu erkennen.⁴⁶⁹ Dieser Wechsel von expliziten zu impliziten Hinweisen auf die Verletzung der Ordnungen (O-Welt) unterscheidet die deutenden Kommentare der Erzählstimme deutlich von denen in den Rahmenformulierungen der Richtererzählungen.

Die Bedrohungssituation wird ebenfalls nur aus dem Zusammenspiel der erzählten Ereignisse und den Erwartungen der LeserInnen erkennbar. Obwohl keine Feinde von außen das Land bedrohen, ist die erzählte Welt gefährdet, und zwar durch das Verhalten der erzählten Figuren selbst. Der Verlust der Orientierung führt zu einem Verlust an Solidarität, und damit droht eine Auflösung von innen. Der eigentliche Konflikt dieser Erzählung liegt zwischen den Figurenwelten und den Erwartungen der LeserInnen.⁴⁷⁰ Da die Erzählinstanz weder eine zentrale und verbindliche Orientierung aufbaut, noch auf eine gemeinsame Tradition verweist (O-Welt und K-Welt), obliegt die Ergänzung der entsprechenden Vorstellungen und darauf aufbauend der Vergleich mit der Textwelt den LeserInnen.⁴⁷¹

2.10. DER LEVIT UND SEINE NEBENFRAU (Ri 19)

Die Einleitung weist bereits explizit darauf hin, dass sich die Textwelt der vorangegangenen Erzählung fortsetzt. Erneut stehen individuelle, einzelne Ereignisse im Vordergrund, während das Volk und die Stämme den Hintergrund bilden. Die Ausweitung der erzählten Ereignisse auf ganz Israel erfolgt erst am Ende der Erzählung (V 29–30). Die Zugehörigkeit zu Israel

⁴⁶⁸ Vgl. *Amit*, Judges, 321.

⁴⁶⁹ Dass die Perspektive und Wertung Gottes fehlt, führt zur impliziten Frage „How does it appear in God's eyes? That is the question that the narrator encourages the audience to consider.“ *McMillion*, Worship, 235.

⁴⁷⁰ Seidl weist ebenfalls darauf hin, dass die Erzählung sich einer „nüchtern-distanzierten Erzählweise“ bedient und die Wertungen nur aus dem Gesamtbild deutlich werden. *Seidl*, Vermittler von Weisung, 63.

⁴⁷¹ Die Frage, was das erwartete und rechtmäßige Verhalten der Personen sein müsste, lässt sich allerdings aus der Erzählung selbst nicht eindeutig erschließen.

spielt zwar in der Abgrenzung gegenüber den Fremden eine Rolle, die Erzählung schildert jedoch einen inner-israelitischen Konflikt. Die Bedrohung geht auch in dieser Erzählung wieder von den Israeliten selbst aus, Feinde von außen spielen keine Rolle.

Ähnlich wie bereits Ri 17–18 wird die Frage danach, was Israel ausmacht, jedoch erneut wichtig. Wiederum sind es Aspekte des richtigen Verhaltens (O-Welt), die auf einen Konflikt zwischen der Selbstkonzeption Israels und der geschilderten Realität aufmerksam machen. Eine außerhalb der erzählten Figuren stehende Ordnungs- bzw. Wertungsinstanz wird auch in dieser Erzählung nicht erwähnt. Vielmehr ergeht die Aufforderung, darüber gemeinsam nachzudenken. Damit wird noch einmal hervorgehoben, was in der Erzählung bereits dargestellt wurde, es gibt weder eine verbindliche Ordnung noch eine verbindliche Instanz.⁴⁷² Die Entscheidung und Wertung liegt bei den Einzelnen, die nun erst wieder damit beginnen, eine gemeinsame Richtlinie in Rückbesinnung auf die Tradition zu finden.

2.10.1. *Die Entfaltung der Textwelt*

Mit Ri 19 beginnt eine Gewaltspirale, die ausgehend von einem individuellen Ereignis am Ende ganz Israel erfasst (Ri 20–21). Die Ereignisse hängen nicht unmittelbar zusammen, aber dadurch, dass der Levit nach dem ihm zugefügten Unrecht ganz Israel als Entscheidungsinstanz anruft, wird aus dem Einzelfall eine Angelegenheit, die alle Stämme betrifft. Aus dem Konflikt zwischen zwei kleinen, individuellen Gruppen (Ri 19) wird so ein Bürgerkrieg (Ri 20–21).

Die Erzählung bietet einen klaren, einfachen Aufbau, der die Ereignisse chronologisch aneinanderreihet, ohne Parallelhandlungen zu eröffnen.⁴⁷³ Die Handlung beginnt mit dem Hinweis, dass sich ein Levit eine Nebenfrau

⁴⁷² Im Vergleich zu Ri 4,4–5 hat sich die Situation damit komplett gewandelt.

⁴⁷³ Die sprachliche Gestaltung dieser Erzählung ist ebenfalls meist einfach, es dominieren kurze Sätze und einfache Satzgefüge. Auffällig ist nur die häufige Verwendung von Infinitiven (als Finalangabe), um die Absicht des Leviten zu beschreiben. In der Gestaltung der direkten Reden finden sich vorwiegend einseitige Redebeiträge, die kurze Aufforderungen (insbesondere in der Rede des Vaters) und einzelne Feststellungen (Rede des Leviten) zum Ausdruck bringen. Nur einmal wird das Ausbleiben einer Reaktion auf eine Aufforderung explizit vermerkt (V 28). Dialoge finden sich erst in der zweiten Texthälfte. Neben einem kurzen Frage-Antwort Dialog zwischen dem Knecht und dem Leviten (11d–13d) finden sich Dialoge nur in der Szene in Gibea, zwischen dem Leviten und dem Gastgeber (17d–20d) sowie dem Gastgeber und den Männern der Stadt (22d–24e). In diesen Dialogen werden Aufforderungen übermittelt, aber auch verschiedene Perspektiven einander gegenübergestellt.

nahm. Mit dieser Einleitung wird explizit ein Teilbereich des Lebens eines Mannes eingeführt, ohne jedoch die anderen Bereiche zu erwähnen. Die Folgen eines Konflikts zwischen dem Leviten und seiner Nebenfrau setzen die Handlung in Gang, die das Leben und die soziale Integrität des Mannes bedrohen. Nachdem die Frau zu ihrem Vater zurückgekehrt ist, folgt ihr der Mann, um sie wieder zu sich zu holen. Zunächst scheint dieses Vorhaben erfolgreich zu sein, doch als der Levit nach wenigen Tagen mit seiner Nebenfrau die Heimreise antreten will, bietet der Vater der Frau alle Überredungskunst auf, um die beiden zurückzuhalten. Die überschwängliche Gastfreundschaft des Vaters steht dem Wunsch seines Schwiegersohns, in sein Haus und damit in sein Leben zurückzukehren, gegenüber. Allerdings ist mit dem Aufbruch der Spannungsbogen der Erzählung nicht zu Ende, sondern die eigentlichen dramatischen Ereignisse stehen noch bevor. Als der Levit, seine Frau und sein Knecht auf ihrer Rückreise in Gibeon übernachten, werden sie zwar von einem Bewohner der Stadt gastfreundlich aufgenommen, doch von den Männern des Ortes bedroht. Der Gastgeber stellt sich schützend vor seinen Gast, jedoch nicht vor dessen Nebenfrau. Nachdem sie eine Nacht lang vergewaltigt und misshandelt wurde, findet ihr Mann sie regungslos vor der Tür. Die Erzählung berichtet noch zusammenfassend, dass der Levit die Frau an seinen Wohnort zurückbringt, sie zerstückelt und die Leichenteile in das ganze Gebiet Israels sendet.

In dieser Erzählung werden zwei ganz verschiedene Versionen einer Geschichte über Gastfreundschaft miteinander verbunden. Während die erste Episode (V 4–10) im Haus des Vaters der Frau dessen ausladende Gastfreundschaft schildert, die wie selbstverständlich Sicherheit und Wohlergehen der Gäste ermöglicht, zeigt die zweite Episode in Gibeon (V 20–27) einen ebenfalls sehr zuvorkommenden Gastgeber, der jedoch durch seine Gäste in Bedrängnis kommt und nicht in der Lage ist sie zu schützen. Die beiden Situationen werden mit verschiedenen Anspielungen eng miteinander verknüpft. Lehnt der Levit eine weitere Übernachtung im Haus seines Schwiegervaters ab, so suchen er, seine Frau und sein Knecht auf dem Weg schon bald vergeblich nach einer Übernachtungsmöglichkeit. Als sich dann doch eine Möglichkeit anbietet, scheint der Zustand, den sie im Haus des Vaters verlassen haben, wieder erreicht (V 21–22). Diese Wiederherstellung dient jedoch vor allem dazu, die kommenden Schrecken umso deutlicher hervorzuheben.

In der zweiten Episode spielt der Levit als Gast eine zweideutige Rolle, greift er doch in die Versuche des Gastgebers, die Männer des Ortes von ihrem Vorhaben abzuhalten, ein und liefert selbst seine Nebenfrau den Männern aus. Diese Auslieferung der Frau wird mit deutlichen Anspielun-

gen zu Gen 19,5–10 gestaltet. Vom Aufbau der Szene, den erzählten Figuren bis hin zu den Formulierungen sind die Parallelen sehr stark ausgeprägt. Ein Unterschied ergibt sich erst bei der Lösung des Konflikts. Während in Gen 19 die Gäste eingreifen und Lot zurück ins Haus und damit in Sicherheit bringen, handelt der Gast in Ri 19 nur zugunsten seiner eigenen Sicherheit. Die Möglichkeit der Gewalt, die in Gen 19 nur angedeutet ist, wird in Ri 19 entfaltet. Die Eskalation weist deutlich darauf hin, dass es in Gibeä keine funktionierende Ordnung (O-Welt) und keinen Retter gibt.

An die Ermordung der Frau schließt die Erzählung eine zweite Vernichtung an. Noch einmal ergreift der Levit seine Nebenfrau,⁴⁷⁴ zerstückelt sie und schickt sie anschließend weg (שלך). Parallel zu den Männern der Stadt lässt er sie nach der Gewalttat gehen (vgl. V 25).⁴⁷⁵ Diese Szene zeigt deutliche Anklänge an 1Sam 11,7, als Saul seine Rinder zerstückelt und die Teile als Aufforderung in das ganze Gebiet Israels sendet. Während Saul mit dieser drastischen Zeichenhandlung die Absicht verbindet, Israel zum Kampf zu vereinen, erfolgt das Versenden in Ri 19,29 ohne explizite Angabe eines Ziels. Das Nachdenken, das in V 30 angedeutet wird, führt zwar in Ri 20 nach einem ausführlichen Bericht des Leviten auch zur Mobilisierung ganz Israels, am Ende dieser Erzählung dient es aber zunächst dazu, das Unverständnis darzustellen, das die Leichenschändung auslöst. Damit wird erneut deutlich, dass niemand da ist, der Deutungskompetenz besitzt und Ordnung in die chaotischen Zustände bringen könnte (V 1). Die Reaktion der AdressatInnen zeigt, dass sie die Einzigartigkeit dieses Ereignisses erkennen. Das Fehlen einer Führungsinstanz wird dadurch umso stärker spürbar.

Zeit und Raum

Die Darstellung von Zeit und Raum spielt in dieser Erzählung eine besondere Rolle. Indem Sicherheit und Bedrohung der erzählten Figuren eng mit bestimmten Zeiten und Räumen verknüpft werden, tragen Raum und Zeit wesentlich zur Dynamik und Spannung der Handlung bei.

Die Darstellung der Zeit umfasst in Ri 19 beinahe lückenlos die gesamte Zeitspanne.⁴⁷⁶ Die Erzählung wird in ihrem Verlauf immer langsamer und

⁴⁷⁴ Die Verwendung des Verbs חזק fällt auf, während der Vater der Frau den Levit gastfreundschaftlich festhält (חזק Qal), ergreift (חזק Hi.) der Levit die Frau und stößt sie hinaus. Am Ende ergreift (חזק Hi.) er die Frau noch einmal und zerstückelt sie.

⁴⁷⁵ Groß, Richter, 845.

⁴⁷⁶ Vor allem mit Hilfe detaillierter Hinweise auf die Tageszeit wird das Geschehen Schritt für Schritt geschildert. Die erzählerische Genauigkeit spiegelt sich auch in den auffallend

schildert insbesondere die Zeit vor der zentralen Gewalttat in aller Ausführlichkeit. Auf diese Weise trägt die Gestaltung der Zeit wesentlich dazu bei, dass diese Tat der Höhe- und Wendepunkt der Erzählung wird.

Am Beginn werden aus einer unbekannt langen Zeitspanne zwei Ereignisse erwähnt, die dann in eine explizite Zeitspanne von vier Monaten münden (V 1, 2). Damit ist die „Vorgeschichte“ abgeschlossen. Der Aufbruch des Leviten sowie seine Ankunft beim Haus des Schwiegervaters werden raffend dargestellt und mit einer Zusammenfassung eines Zeitraums von drei Tagen abgeschlossen (V 3–4). Mit dem vierten Tag erfolgt innerhalb der Erzählung ein explizit ausgedrückter Neuansatz (V 5).⁴⁷⁷ Eingeleitet mit **ויהי ביום** (vgl. 1a) beginnt nun die Beschreibung der zahlreichen Aufbruchsversuche des Leviten. In kleinen Schritten wird erzählt, wie er sich am Morgen erhebt und aufbrechen möchte und ständig vom Schwiegervater zum Bleiben überredet wird. Der Anbruch des fünften Tages schließt nahtlos an die vorherigen Schilderungen an, die Aufbruchsversuche werden fortgesetzt. Am Ende des fünften Tages verlangsamt sich die Darstellung der Geschehnisse. Sehr detailliert erfahren die LeserInnen hier die Ereignisse weniger Stunden.⁴⁷⁸ Das betont langsame Hereinbrechen des Abends lässt eine Spannung entstehen und erweckt den Eindruck, dass die Nacht drohend bevorstehe.

Im Unterschied zu den Überredungsversuchen und dem Zögern des Leviten wird der eigentliche Aufbruch dann rasch erzählt (V 10).⁴⁷⁹ Das schnellere Tempo der Erzählung verlangsamt sich erst, als der Ort und die Reisegruppe beschrieben werden (V 10–11). Erst an dieser Stelle wird auch erwähnt, wer mit dem Leviten mitgeht, dadurch wirkt der Aufbruch vorher noch abrupter. Es entsteht der Eindruck, dass erst jetzt Zeit bleibt, Informationen nachzuholen. Dabei werden der Ort, an dem sich die Reisegruppe

vielen Differenzierungen der Zeitangaben: **יום** (11×); **בקר** (5×); **ערב** (2×); **מחר** (1×); **אחר** (1×). Umschreibungen für „Abend“, Ende des Tages: **עד-נשות היום**; **רפה היום לערב**; **חנות היום**; **חנות רד**; **היום רד**. Umschreibungen für „Morgen“, Anbruch des Tages: **בנלות השחר**; **בנלות השחר**; **מחר**. Umschreibungen für „Morgen“, Anbruch des Tages: **בנלות השחר**; **בנלות השחר**; **מחר**.

⁴⁷⁷ Der Neueinsatz ist so gewählt, dass nach Ablauf der drei Tage einer „normalen“ Gastfreundschaft nun das „Besondere“ des Aufenthaltes beginnt.

⁴⁷⁸ Insgesamt wird der Abend sechsmal genannt. Dreimal in der Argumentation des Schwiegervaters (8d, 9c.e), zweimal erwähnt die Erzählstimme, dass es schon Abend geworden bzw. die Sonne untergegangen ist (11b, 14c), und 16a nennt den Abend im Zusammenhang mit der Einführung des Mannes in Gibea.

⁴⁷⁹ Dabei wird hier sehr knapp formuliert. Es werden Tatsachen geschildert, nicht wie vorher häufig die Formulierung mit Final-Angabe, mit der die Absicht angezeigt wurde (5c, 7a, 8a, 9a).

befindet, und die Tageszeit ausdrücklich erwähnt. Aus dieser Situation heraus ergibt sich der Vorschlag des Knechtes, der aufgrund der fortgeschrittenen Tageszeit für die Suche nach einer Übernachtungsmöglichkeit plädiert (V 11). Die Antwort des Leviten geht auf das Zeitargument nicht ein, nur der Ort scheint ihm wichtig, deshalb will er weiterziehen (V 12–13). Die folgenden Verse schildern die Weiterreise und Ankunft in Gibea, wobei Hinweise auf die Tageszeit und den Weg der Gruppe explizit angeführt werden. Die detaillierten Angaben zum Fortschreiten des Abends lassen die Motivkombination von Nacht und Gefahr immer stärker hervortreten.⁴⁸⁰

Das langsame Erzähltempo setzt sich in der Begegnung mit dem alten Mann in Gibea weiter fort (V 15–21). Die Ankunft des Leviten und seiner Reisegruppe im Haus des alten Mannes wird dann rasch erzählt und mit einer wertenden Zusammenfassung beendet (V 22).⁴⁸¹ Eingeleitet mit dem Aufmerksamkeitspartikel הנה treten anschließend die Männer des Ortes in Aktion (V 22). Das Tempo der Erzählung wird aufgrund zahlreicher Beschreibungen erneut sehr langsam, und zugleich wird der Eindruck einer drohenden Gefahr durch diese Verzögerungen gesteigert. Das Hinausstoßen der Frau wird im Gegensatz dazu rasch, ohne eine weitere Erklärung erzählt (V 25).

Die Nacht selbst wird ebenfalls nur zusammenfassend erwähnt. Der Gegensatz zwischen der detailreichen Schilderung der Ereignisse des Abends und der Zusammenfassung der Nacht in einer einzigen (iterativen) Handlung entfaltet die Grausamkeit dieses Ereignisses nicht. Erst mit der Darstellung der Ereignisse des folgenden Morgens kehrt die Erzählung zur langsamen, ausführlichen Schilderung zurück. Die letzten Schritte der Nebenfrau werden von der Morgendämmerung, dem Anbruch des Morgens bis zum Hell-Werden erzählt (V 25–26). Mit den betonten Hinweisen auf den Tagesanbruch werden Erwartungen auf Hilfe geweckt, ist doch der Morgen häufig die Zeit, zu der sich nach der Nacht das Geschick wendet. Umso deutlicher zeigt sich in Ri 19, dass der anbrechende Tag nicht Heil bringt, sondern das Geschehen erst ganz offenbar werden lässt. Mit der ausführlichen Schilderung dieses Morgens enden die expliziten Zeitangaben, die Darstellung gewinnt an Tempo und berichtet nur kurz vom verbleibenden Heimweg (V 28). Die Zerstückelung der Frau und das Verschicken der

⁴⁸⁰ Vgl. *Fields*, Motif, 24.

⁴⁸¹ Die Schilderung in 22a – der Levit, seine Frau, der Knecht und der alte Mann lassen es sich gut gehen (vgl. die Aufforderungen des Schwiegervaters) – suggeriert ein letztes Mal Sicherheit, bevor sich die Ereignisse ab 22b ganz anders entwickeln.

Leichenteile wird am Ende ebenfalls raffend erzählt, ohne allzu sehr ins Detail zu gehen. Der letzte Vers der Erzählung schildert als direkte Rede die Reaktion derer, die die Sendung des Leviten sehen (V 30). In einem zeitlichen Rückblick, der bis zu den Anfängen Israels reicht, tritt die Einzigartigkeit des Ereignisses noch deutlicher hervor. Die Vergangenheit bildet hier eine normative Perspektive, an dem, was bisher gewesen ist, wird die Gegenwart gemessen.

Der Raum, in dem sich Geschichte entfaltet, wird bereits in Ri 19,1 aufgespannt und reicht von einem unbestimmten Rand des Gebirges Efraim bis nach Betlehem in Juda. Die Herkunft von Levit und Nebenfrau markieren diese beiden Eckpunkte. Das Weggehen der Frau vom Gebirge nach Betlehem eröffnet und dynamisiert diesen Raum (V 2). Aus diesem Gesamtbild werden anschließend einzelne Räume herausgegriffen: Das Haus des Vaters der Frau, der Weg von Betlehem nach Gibeä, ein Platz sowie das Haus des alten Mannes in Gibeä.

Bei der Schilderung des Aufenthaltes in Betlehem wird betont, dass der Levit und seine Nebenfrau dort übernachteten (V 4, 7), bzw. dort bleiben (V 2). Dieses „Dort-Bleiben“ steht dann in Spannung zu den Bemühungen des Leviten, aufzubrechen und zurückzukehren.

Auf dem Rückweg wird Jebus/Jerusalem⁴⁸² erwähnt (V 10–11), als Stadt der Fremden, die für die Reisegruppe als Ort der Übernachtung nicht infrage kommt. Die Ankunft in Gibeä, dem Ort, an dem sie Unterkunft suchen, wird ausführlich geschildert. Dabei wird Gibeä von Anfang an als ein ungastlicher Ort gezeigt, ganz im Gegensatz zum Haus des (Schwieger-)Vaters. Explizit wird hervorgehoben, dass die Reisenden zunächst nicht als Gäste aufgenommen werden, sondern draußen auf dem Platz/der Straße (רחוב) bleiben müssen. Die Einladung erfolgt dann schließlich durch einen Mann, der wiederholt als „Besitzer eines Hauses“ bezeichnet wird. Dieser Aspekt ist es, der ihn für die Reisegruppe so wichtig macht. Es ist auch dieser Mann, der den Unterschied „drinnen – draußen“ in seiner Rede betont und die Reisenden zu sich in sein Haus einlädt, damit sie nicht draußen sind. Die Nacht und der Ort draußen vor dem Haus erscheinen beide gleichermaßen als bedrohlich, als eine Zeit und ein Ort des Verderbens. Dies bestätigt sich am Schicksal der Nebenfrau, die ungeschützt die Nacht außerhalb des Hauses

⁴⁸² Jebus ist vermutlich ein konstruierter Name für Jerusalem. *Stipp*, Richter 19, 144; vgl. *Küchler*, Jerusalem, 294; *Görg*, Richter, 97; *Schottroff*, Jebus.

verbringen muss. Am Ende der Nacht schleppt sie sich bis an den Eingang des Hauses, also bis an die Schwelle des Bereichs der Sicherheit. Das Haus wird hier zusätzlich explizit als jenes beschrieben, in dem ihr Herr ist (V 26), d. h. in dem er in Sicherheit die Nacht verbracht hat. Die Frau erreicht diese Zone jedoch nicht mehr, sondern bricht vor der Tür zusammen. Dieser Ort des Übergangs zwischen drinnen und draußen wird in den V 26–27 mehrfach explizit erwähnt.⁴⁸³ V 27 schildert dieses Bild anschließend noch einmal ausführlich aus der Perspektive des Leviten. Er sieht die Frau vor dem Eingang liegen, ihre Hände auf der Schwelle. Selbst die letzte Körperhaltung macht deutlich, dass die Frau bis zuletzt versucht hat, diesen Bereich der Sicherheit wieder zu erreichen. In der unkommentierten Schilderung der Wahrnehmung des Leviten wird seine eigene Situation mit der seiner Nebenfrau kontrastiert. Die Anordnung und der Blick auf die räumliche Situation, die Schilderung der Körperhaltung der Frau, allein darin drückt sich das Entsetzliche, aber auch die ganze Verzweiflung und nicht zuletzt die Anklage aus.

Die Raumdarstellung gewährt mit ihren Gegenüberstellungen auch einen Einblick in das Orientierungssystem der Erzählung. Am deutlichsten treten die Gegensatzpaare: drinnen – draußen, im Haus – auf dem Weg/Platz, aufbrechen – verweilen hervor, die eng mit Vorstellungen von Sicherheit und Bedrohung verbunden sind. Ein anderes Gegensatzpaar teilt den Raum in zugehörig vs. fremd ein. Jebus wird wegen seiner fremden Bewohner den israelitischen Städten gegenübergestellt. Die Differenzierung der israelitischen Bevölkerung beruht ebenfalls auf räumlichen Kriterien, insofern zwischen Bewohnern und ansässigen Fremden (גר) unterschieden wird.⁴⁸⁴ Während Betlehem auch für Reisende und nicht Ortsansässige Sicherheit bietet, ist das in Gibeon nicht der Fall. Das Haus eines ansässigen Fremden in Gibeon hat nicht den Status und die Anerkennung, dass die darin beherbergten Gäste den Schutz der Stadt genießen. Mit diesen Gegenüberstellungen tritt ein ideales israelitisches Raumkonzept klar hervor. Zugleich wird jedoch deutlich, dass sich nicht alle Israeliten an diese Konzeption halten, wodurch der erlebte Raum erheblich von den Idealvorstellungen abweicht, ja sogar in direktem Kontrast dazu steht.

⁴⁸³ Zweimal wird der der Eingang des Hauses (פתח), einmal die Tür (דלת) und die Schwelle (סף) genannt.

⁴⁸⁴ Sowohl der Levit als auch der alte Mann in Gibeon leben als גר in ihren jeweiligen Orten, beide haben zudem einen Bezug zum Gebirge Efraim, der Levit lebt dort als גר (1c), der alte Mann in Gibeon stammt von dort (16b).

Ein weiterer Raum wird am Ende der Erzählung noch kurz erwähnt, es ist das Haus des Leviten (V 29). Darin dreht sich die bislang gültige Gegenüberstellung – von daheim vs. fremd, Schutz vs. Gefahr – um. Der Wohnort des Leviten erweist sich für die Nebenfrau als ein weiterer Ort der Gefährdung. Anstatt eines Begräbnisses wird sie zerstückelt, und die Leichenteile werden in ganz Israel verstreut. Mit ähnlicher Brutalität wie die Männer Gibeas durchbricht der Levit selbst am Ende der Erzählung die Erwartungen im Hinblick auf Raum und Sicherheit. Im Rückblick wird so noch einmal deutlich, dass der einzig sichere Ort für die Frau das Haus ihres Vaters war.⁴⁸⁵

Eine besondere Rolle kommt dem Körpers der Frau als eigenem Raum zu. Ihr Körper bildet den Raum, an dem der Konflikt der Männer ausgetragen wird, sie wird zum Puffer für die Männer, der zwischen dem Haus und der Stadt liegt. Nur dadurch, dass sie aus dem sicheren Raum des Hauses hinausgestoßen wird, kann das Haus seine Funktion aufrechterhalten. Die Brutalität des Konflikts wird nach dem Tod der Frau wieder im Raum ihres Körpers weiter sichtbar gemacht. Die Zerstückelung spiegelt die Folgen der Gewalttat, die zu einer Auflösung der Körperkonzeption führt. Die Verteilung ihres Körpers in ganz Israel verstärkt diesen Eindruck noch weiter und bezieht Israel als Raum mit ein. Die Entsprechung zwischen den zwölf Teilen und den zwölf Stämmen Israels verweist auf die idealisierte Einheit, aber zugleich nimmt sie bereits deren Auflösung symbolisch vorweg. „In the end, the woman whose body is severed into twelve segments symbolizes the fragmentation of Israel's identity.“⁴⁸⁶

2.10.2. Namenlose Akteure

Die Figuren und ihre Perspektiven werden in dieser Erzählung nur wenig entfaltet. Dass ihre Welten hinter den Gesamteindruck zurücktreten, wird bereits mit ihrer Namenlosigkeit angedeutet. Keine der erzählten Figuren wird mit einem Namen versehen, sondern sie werden nur mit ihren Rollen (Vater/Schwiegervater, alter Mann/Besitzer eines Hauses) bzw. ihrer Zugehörigkeit zu einer Gruppe (Levit, Ephraimiter, Männer der Stadt, Benjaminiter) gekennzeichnet.

Die Schilderung der Figurenwelten ist spärlich, und auch deren Handlungen bleiben immer wieder unmotiviert, wodurch der Eindruck entsteht,

⁴⁸⁵ Vgl. *Bohmbach*, *Conventions*, 96.

⁴⁸⁶ *Kim*, *Where is home*, 253.

dass die Textwelt chaotisch und zufällig ist. Es fehlt darüber hinaus eine klare Wertung der einzelnen Figuren, positive und negative Aspekte finden sich gleichermaßen wodurch eine Einteilung in Opfer und Täter, Schuldige und Schuldlose erschwert wird.⁴⁸⁷

Der Vater der Frau

Der Vater der Nebenfrau des Leviten wird im Text meist als Vater der jungen Frau oder auch als Schwiegervater bezeichnet.⁴⁸⁸ Seine Rolle am Beginn der Erzählung beschränkt sich auf die Funktion des großzügigen Gastgebers, der den Leviten empfängt, sich über sein Kommen freut und ihm seinen Aufenthalt so angenehm wie möglich machen will.⁴⁸⁹ Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit des Vaters steht ganz der Levit. Seine Reden richten sich zunächst stets an diesen, wobei die Tochter, falls überhaupt, dann nur zusammen mit ihm erwähnt wird.⁴⁹⁰ Die Einstellung des Vaters seiner Tochter gegenüber wird hingegen nicht angesprochen.

In seinen Reden zeigt sich der Vater als ein Meister der Überredungskunst. Wiederholt gelingt es ihm, den Leviten (und seine Tochter) zum Bleiben zu überreden. Eine Motivation für diese über das normale Maß der Gastfreundschaft hinausgehende Großzügigkeit wird nicht genannt, das Wohlergehen des Leviten und seiner Tochter erscheinen ganz als ein Wunsch des Vaters (W-Welt). Die Versuche des Leviten aufzubrechen, werden vom Vater mit der Aufforderung, sich zu stärken (V 5, 8) und es sich gut gehen zu lassen (V 6, 9), zurückgewiesen. Dass diese Aufforderungen sehr drängend sein können, darauf verweisen sowohl die Wiederholungen als auch die Zusammenfassung mit dem Verb **פָּצַר**, drängen (V 7). Am letzten Tag greift der Vater bei seinem Überredungsversuch ein neues Argument auf. Er unterstützt seine drängende Einladung zu verweilen mit einem Verweis auf die Tageszeit, denn diese sei nicht geeignet, um gleich aufzubrechen (V 8).⁴⁹¹ Das Zeitargument wird im folgenden Überredungsversuch

⁴⁸⁷ Vgl. Müllner, Differenzen, 92.

⁴⁸⁸ Bei seiner Einführung in V 3 wird er Vater der jungen Frau (**אבי הנערה**) genannt, das bleibt die überwiegende Bezeichnung; V 4 führt die Bezeichnung „Schwiegervater“ (**חתן**) ein, die mit **אבי הנערה** erklärt wird (ebenso V 9). Ohne weitere Erklärung findet sich **חתן** nur 7b.

⁴⁸⁹ Dies wird in Formulierungen wie z. B. „das Herz stärken“ (5f, 8c), „es dem Herzen gut gehen lassen“ (6g, 9g) deutlich.

⁴⁹⁰ In den V 4–9 wird abwechselnd der Levit allein angeredet (2.sg.) oder zusammen mit der Tochter (3.pl.).

⁴⁹¹ Das Verb **וְהִתְמַקְּהוּ** kann sowohl als Imperativ als auch w-qatal Form gelesen werden. Vom Kontext her entscheide ich mich dafür, 8d als direkte Rede des Vaters und somit die

gleich zweimal wieder aufgegriffen (V 9). War der Tag zunächst noch nicht weit genug fortgeschritten, so erscheint er bald darauf als bereits zu weit fortgeschritten, um noch aufbrechen zu können. Mit dieser Argumentation wird deutlich, dass es für den Vater keine günstige Zeit des Aufbruchs gibt, sondern dass er diesen zu jeder Tageszeit verhindern will. Der Verweis auf „morgen“ (V 9) wirkt wie eine Vertröstung.⁴⁹²

Levit

Der Hauptprotagonist der Erzählung wird am Beginn als Levit, der als ortsansässiger Fremder im Gebirge Efraim wohnt, vorgestellt. Mit der Kennzeichnung als Levit wird der Aspekt der Schutzbedürftigkeit, die im weiteren Verlauf der Ereignisse wichtig wird, bereits angesprochen.⁴⁹³ Der Levit bleibt namenlos, und im Folgenden nimmt die Erzählstimme mit unterschiedlichen Bezeichnungen auf diese Figur Bezug. Häufig wird sie einfach nur אִישׁ genannt, oder es wird in Rollenbezeichnungen, die den Blick anderer Figuren auf diesen Mann widerspiegeln, auf sie verwiesen. In Betlehem (V 5) wird der Mann in die Verwandtschaftsbeziehungen eingeordnet und mit der Perspektive des Vaters seiner Frau als Schwiegersohn (חתן) bezeichnet, im Dialog mit dem Knecht (V 12) nennt ihn die Erzählstimme mit der Perspektive des Knechtes Herr (אדון), ebenso in V 27 mit der Perspektive der Frau,⁴⁹⁴ und in V 17 erscheint er aus der Perspektive des alten Mannes als Wanderer (הַאִישׁ הָאֶרֶץ). All diese Bezeichnungen werden nur innerhalb der jeweiligen Situation verwendet und beschreiben damit eine begrenzte Rolle, die dem Mann zukommt.

Die Erzählung beginnt mit dem Verweis darauf, dass sich der Levit eine Nebenfrau (אִשָּׁה פִּלְגֶּשֶׁת) nimmt. Damit ist die zentrale Beziehung, von der die folgenden Ereignisse berichten, eingeführt. Die Rolle des Leviten steht dabei zwar im Vordergrund, aber auch er wird nicht als Herr der Lage darge-

Verbform als Imperativ zu lesen. Vor allem deshalb, da eine ähnliche Zeit-Argumentation in V 9 noch einmal folgt. Für eine Reise kann es Sinn machen, erst am späteren Nachmittag, d.h. nach der Hitze des Tages, aufzubrechen.

⁴⁹² Dieser Eindruck entsteht auch durch die Parallele V 5g/9i, wobei sich die ähnliche Argumentation in 5g als haltlos gezeigt hat.

⁴⁹³ Als Stamm ohne Erbland sind die Leviten fremd im eigenen Land, sie leben als גֵּר und sind damit auf den Schutz der anderen besonders angewiesen. Dtn 14,29; 16,14; 26,12 nennen Leviten auch im Zusammenhang mit Fremden, Witwen und Waisen. Vgl. Müllner, Differenzen, 91.

⁴⁹⁴ An dieser Stelle übernimmt die Erzählstimme die Position der Frau, obwohl dieser keine Perspektive mehr zukommt.

stellt.⁴⁹⁵ Der Entschluss des Leviten, seiner Frau nachzureisen und sie zurückzubringen, erlaubt einen kleinen Einblick in die Intention des Leviten (I-Welt), sie lässt jedoch keinen Rückschluss auf seine Emotionen zu. Die Erzählstimme berichtet nur, dass der Levit sie überzeugen will (לדבר על-לבה), wie, mit welchen Argumenten (K-Welt) und wovon er sie zu überzeugen beabsichtigt, wird hingegen nicht erwähnt.⁴⁹⁶ Trotz dieser expliziten Ankündigung wird die Ausführung dieses Vorhabens später nicht erzählt.

Am Beginn der Erzählung erscheint der Levit als wenig entschlossensfreudig. Er reagiert nicht sofort auf das Weggehen seiner Frau, und es gelingt ihm später auch nicht, sich gegen die Einladungen seines Schwiegervaters durchzusetzen.⁴⁹⁷ Im Interessenkonflikt zwischen dem Leviten und seinem Schwiegervater (I-Welt) verschiebt der Levit mehrmals seinen Wunsch aufzubrechen.

Einen weiteren Einblick in die Vorstellungen des Leviten erlaubt ein kurzer Dialog mit dem Knecht (V 11–13). Dessen Vorschlag, aufgrund der fortgeschrittenen Tageszeit in Jebus, der Stadt der Jebusiter, zu übernachten, lehnt der Levit mit der Begründung ab, dass es eine Stadt der Fremden (עיר נכרי) sei. Die Distanz zu diesen Fremden ist für ihn Grund genug, trotz hereinbrechender Dunkelheit nicht dort zu bleiben, sondern bis Gibea oder Rama weiter zu gehen. In dieser Entscheidung kommt ein Aspekt der Ordnungswelt (O-Welt) des Leviten, seine strikte Trennung zwischen Fremden und Israeliten, sehr deutlich zum Ausdruck. Sein Verhalten hält damit der in Ri 2,20–3,4 formulierten Prüfungsstand, mit der die Anwesenheit der fremden im Land ansässigen Völker begründet wird. Seine Entscheidung entspricht den am Beginn des Richterbuchs aufgestellten Anforderungen (O-Welt).

Die Ankunft des Leviten in Gibea verläuft genau entgegengesetzt zu seiner Ankunft in Betlehem bei seinem Schwiegervater, denn niemand lädt die Reisenden ein zu übernachten.⁴⁹⁸ Aus der Perspektive des Leviten wird diese

⁴⁹⁵ Stone sieht bereits in der Rückkehr Frau zu ihrem Vater die „Männlichkeit“ des Leviten in Zweifel gezogen. „The Levite's status as a gendered subject is thus in doubt from the beginning of the story, and this fact sets the stage for a more radical attack upon his culturally defined masculinity.“ Stone, *Gender*, 96.

⁴⁹⁶ Die Formulierung על-לבה לדבר verweist auf eine eindringliche, überzeugende Rede (so z. B. Gen 34,3; 2Sam 19,8; Rut 2,13). In Hos 2,16 erscheint diese Formulierung in einem ähnlichen Kontext wie in Ri 19. Auch hier plant ein Ehemann mit seiner ehebrecherischen Frau zu reden. An dieser Stelle wird die Motivation allerdings noch weiter ausgeführt, er will sie überzeugen (פתה), und im Folgenden wird auch deutlich wozu, nämlich zu ihrem Mann zurückzukehren.

⁴⁹⁷ Dieser Eindruck entsteht vor allem dadurch, dass die Erzählstimme mehrfach seinen Versuch aufzubrechen explizit erwähnt (V 5, 7, 8, 9) und er dennoch immer wieder verweilt.

⁴⁹⁸ Damit wird das Drängen des Schwiegervaters, doch zu übernachten, dem vergeblichen

Situation erst in seiner Antwort auf die Frage des alten Mannes geschildert (V 18). Obwohl der Levit seine Rede als Information gestaltet, kommt in dem expliziten Verweis darauf, dass sich keine Übernachtungsmöglichkeit gefunden hat, sowie der Betonung, dass sie genügend Verpflegung mit sich führten und somit niemandem zur Last fallen würden, ein Vorwurf zum Ausdruck. Die Erwartungen des Leviten (W-Welt) an die Gastfreundschaft der Gibeatiter haben sich nicht erfüllt, und durch die Betonung seiner Herkunft, die den Leviten als Israeliten ausweist, wird die enttäuschte Erwartung zusätzlich hervorgehoben. Die Problematik der Unterscheidung zwischen den Eigenen und den Fremden wird damit fortgesetzt. Die scheinbar klare Unterscheidungsmöglichkeit, von welcher der Levit bei seiner Wahl des Übernachtungsortes ausging, erweist sich als falsch, wie die folgenden Ereignisse drastisch zeigen. Die Forderung der Männer Gibeas, den Leviten auszuliefern, grenzt ihn als den Fremden aus, er wird zur Bedrohung, die sie nicht in ihrer Stadt dulden wollen. Damit wird die Identität des Leviten, der sich als Israelit und somit zugehörig fühlt, infrage gestellt, und darüber hinaus steht durch die sexuelle Konnotation der Forderung und die darin angedrohte Feminisierung auch seine Identität als Mann auf dem Spiel.⁴⁹⁹ Ein Einblick in die Gedankenwelt des Leviten bleibt während dieser Ereignisse jedoch verwehrt. Ob er, nachdem die Verhandlungen des Gastgebers mit den Männern der Stadt gescheitert sind, selbst seine Frau packt und hinausführt oder ob das der Gastgeber tut, bleibt ebenso unklar (V 25).⁵⁰⁰ Der Levit entzieht sich entweder selbst der Gefahr, indem er seine Nebenfrau an seiner Stelle als die Andere hinausstößt, oder er lässt dies geschehen ohne einzugreifen. Die Perspektive des Leviten wird erst am Ende der Nacht, als er am Morgen vor die Tür tritt, wieder geschildert. Zuerst sieht er nur eine Frau, und erst dann erkennt er sie als seine Nebenfrau. Besonders auffallend ist, dass der Anblick der auf der Schwelle zusammengebrochenen Nebenfrau zwar aus seiner Sicht beschrieben wird, aber seine Anrede an die Frau auf diese Situation zunächst nicht eingeht. Als sie auf seine Aufforderung nicht reagiert, verfährt er mit ihr wie mit einem Leichnam.⁵⁰¹ Völlig überraschend und erneut ohne eine Motivation zu nennen wird anschließend

Warten auf eine Übernachtungsmöglichkeit in Gibeas explizit gegenübergestellt. Die Entscheidung des Leviten, trotz der vorangeschrittenen Tageszeit noch aufzubrechen (V 10), erscheint im Rückblick zweifelhaft.

⁴⁹⁹ Vgl. Müllner, Differenzen, 94–96; Stone, Gender, 94–102.

⁵⁰⁰ V 25 nennt den Handelnden nur „der Mann“, auf wen von den beiden Männern sich das bezieht, lässt sich nicht eindeutig feststellen.

⁵⁰¹ LXX füllt diese Leerstelle und fügt in V 28 erklärend hinzu, dass die Frau gestorben war.

(V 29) von der Zerstückelung der Frau berichtet. Durch die Aussendung der Leichenteile wird aus dem schockierenden Einzelschicksal ein Skandalon für ganz Israel.⁵⁰² Der Levit klagt an und verweist damit darauf, dass es in Israel keine Sicherheit gibt, dass das Leben, die Ehre und Integrität des Einzelnen bedroht sind.

Insgesamt bleibt die Figurenwelt des Leviten weitgehend verschlossen. Es gibt kaum Einblicke in seine Perspektive, seine Pläne (I-Welt), Wünsche (W-Welt) oder seine Weltsicht (K-Welt). Dadurch, dass auch seine Handlungen meist ohne die Motivation zu nennen erzählt werden, bleibt das Bild der Figur fragmentarisch. Umso deutlicher treten sein Vertrauen auf eine funktionierende Gemeinschaft innerhalb Israels und seine klare Abgrenzung gegenüber Fremden hervor und lassen seine Ordnungsvorstellungen (O-Welt) erkennen, die jedoch durch die Ereignisse nicht als Realität, sondern allenfalls als Wunschbild (W-Welt) gezeigt werden.

Die Frau

Die Frau des Leviten wird von der Erzählstimme meist mit Nebenfrau (פִּילְגֶּשֶׁת)⁵⁰³ oder auch nur als Frau (אִשָּׁה) bezeichnet (V 26–27). In der Rede ihres Vaters wird sie junge Frau (נַעֲרָה) genannt (V 5–6), in der Rede des Leviten an den alten Mann in Gibeon (V 19) bezeichnet der Levit sich selbst höflich als Knecht und seine Frau als Magd (אִמָּה).

Die einzigen von dieser Frau berichteten Initiativen finden sich am Textbeginn. So ist sie es, die mit ihrem Weggehen die Handlung dieser Erzählung in Gang setzt. Die Schilderung beginnt mit dem Verweis auf zwei ihrer Handlungen: „Sie prostituierte sich auf ihm/gegen“ ihren Mann,⁵⁰⁴ geht von ihm weg und kehrt in das Haus ihres Vaters zurück (V 2). Mit dem Verweis, dass sich die Frau sexuell und räumlich von ihrem Mann löst, wird deutlich, dass ihr Verhalten nicht den üblichen Rollenerwartungen (O-Welt) entspricht, was dementsprechend negativ gewertet und als זִנָּה bezeichnet wird.⁵⁰⁵ Als ihr der Levit vier Monate später folgt, wird noch einmal von einer

⁵⁰² Wobei zunächst noch nicht klar ist, was das Erschreckendere ist, die Tat der Männer Gibeas oder die Tat des Leviten.

⁵⁰³ So V 1–2, 9–10, 24–25, 27, 29.

⁵⁰⁴ Die Konstruktion זִנָּה עִל findet sich in Ez 16,15.16 wobei mit der Präposition עִל Lokalan-gaben eingeführt werden. V 16 sind es Höhen (בְּמִיתָר), auf denen זִנָּה ausgeübt wird, in V 15 ist die Lokalan-gabe bildhaft עִל-שֶׁמֶךְ.

⁵⁰⁵ Für diese offene Deutung von זִנָּה vgl. z. B. *Exum*, *Fragmented women*, 179; *Stone*, *Gender*, 91; *Yee*, *Ideological criticism*, 162–163; *Müllner*, *Differenzen*, 93–94. Eine Begrenzung der Bedeutung auf „sich prostituieren“ bildet mit der darauf folgenden Rückkehr in das Haus ihres

Initiative der Frau berichtet, als sie ihn in das Haus des Vaters führt (3d). Erneut wird die Motivation der Frau nicht erwähnt.

In einer aktiven Rolle wird die Frau noch einmal am Schluss der Erzählung gezeigt. Erneut befindet sie sich auf dem Weg zu einem sicheren Ort (V 2, 26), der ihr am Ende jedoch verwehrt bleibt.⁵⁰⁶ In der restlichen Erzählung bleibt sie passiv. Sie erscheint als Begleiterin des Leviten, in Gibeas als Opfer der Männer der Stadt und am Ende als Opfer des Leviten.

Der Besitzer eines Hauses

Der alte Mann in Gibeas, der als einziger der Reisegruppe Gastfreundschaft gewährt, wird ausführlich vorgestellt (V 16). Seine Herkunft aus Efraim sowie sein Status als ortsansässiger Fremder (גר) stellen eine Verbindung zum Leviten her (V 1, 18). Zudem wird er wiederholt auch als „Besitzer eines Hauses“ bezeichnet (V 22–23).

Der ausführlichste Dialog dieser Erzählung entspinnt sich, als die Reisegruppe am Platz in Gibeas auf ihren späteren Gastgeber trifft (V 17–20). Dabei ist es der alte Mann, der den Dialog initiiert und bestimmt. Er eröffnet das Gespräch, indem er sich nach der Herkunft und dem Ziel der Reisenden erkundigt, und lädt sie anschließend zu sich ein. Er bietet nicht nur an, für alles aufzukommen, sondern er betont auch, dass sie nicht auf dem Platz übernachten sollten. Dadurch klingt bereits seine Einschätzung der Lage (K-Welt) an, die sich wenig später bestätigt.

Der alte Mann kommt durch seine Gastfreundschaft in Bedrängnis, als die Männer der Stadt ihn auffordern, seinen Gast auszuliefern. Als Gastgeber ist der Mann bereit, seinen Gast zu beschützen, und er beginnt mit den Männern Gibeas zu verhandeln. Die Rede des Mannes angesichts der fordernden Horde Männer ist erneut sehr höflich formuliert (V 23–24). In der Anrede bezeichnet er die Männer als „meine Brüder“ (אחי) und versucht so eine gemeinsame Basis zu schaffen. Obwohl er als Fremder in der Stadt lebt, beansprucht er nun für sich das Recht, Fremden Gastfreundschaft zu gewähren,⁵⁰⁷ und versucht die Männer von ihrem Vorhaben abzuhalten. In seiner

Vaters keine stimmige Handlungsfolge. Auf eine andere Lösung dieses Problems verweist die Leseweise der LXX (AL), sie übersetzt *ἡ ἰρά* hier mit *ᾠργισμένη*, dem dann auch die Vetus Latina mit *irata est* folgt. (Vgl. *Groß*, Richter, 806). Damit ist eine stimmige Erklärung für das Verhalten der Frau geschaffen, die jedoch vom MT abweicht. Eine Differenzierung von *וַיִּהְיֶה* I „buhlen, huren“ und *וַיִּהְיֶה* II „Abneigung empfinden“, wie es beispielsweise Stipp vorschlägt, bleibt aufgrund dieses einzigen Vorkommens von *וַיִּהְיֶה* II unsicher. Vgl. *Stipp*, Richter 19, 137–138.

⁵⁰⁶ *Müllner*, Differenzen, 92.

⁵⁰⁷ Matthews weist darauf hin, dass ein גר nicht das Recht hat, Gastfreundschaft zu gewähren. *Matthews*, Hospitality, 9.

Rede wertet er ihre Forderung einerseits explizit als „Schandtat“ (נבל), vor der er sie warnt, und verweist andererseits auf den Schutz, der dem Gast in seinem Haus zusteht.⁵⁰⁸ Er appelliert damit an einen gemeinsamen sozialen Verhaltenskodex und erinnert an die Regeln der Gastfreundschaft (O-Welt). Der alte Mann weist die Forderung der Männer der Stadt jedoch nicht nur zurück, sondern er entfaltet auch eine Alternative. Eingeleitet mit הנה lenkt er die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf seinen Vorschlag und bietet der aufgebrachten Menge seine Tochter und darüber hinaus auch die Nebenfrau des Leviten als Ersatz an.⁵⁰⁹ Mit dem Hinweis darauf, dass die Männer mit den Frauen so verfahren mögen, wie es „gut in ihren Augen“ sei (V 24), übergibt ihnen der Mann die Verantwortung, das Richtige zu tun, wenngleich diese Formulierung im Kontext des Richterbuchs genau das Gegenteil erwarten lässt.

Der Unterschied zwischen den sozialen Verhaltensnormen (O-Welt) des Gastgebers und der anderen Männer tritt in dieser Argumentation deutlich hervor. Seine Einschätzung der Situation entspricht dem von der Erzählstimme gezeichneten Gesamtbild, das den alten Mann als Gegenbild zu den Männern Gibeas zeigt. Sein Status als ansässiger Fremder (גר) und sein Verhalten den Reisenden gegenüber grenzen ihn deutlich von den anderen Männern der Stadt ab.

Die Männer Gibeas

Die Männer der Stadt werden in V 22 unvermittelt als „Nichtsnutze“ (בני-בליעל) eingeführt. Dies bleibt die einzige Beschreibung, nähere Angaben zur Zusammensetzung dieser Gruppe werden nicht gemacht. So erscheinen diese Männer nicht als Repräsentanten der Stadt, sondern sie werden als eine gesetzlose Horde dargestellt.⁵¹⁰

Die Forderung der Männer wird von der Erzählstimme ausführlich beschrieben (V 22). Sie umringen (סבב) das Haus, klopfen (דפק) an die Tür⁵¹¹ und fordern, dass der Mann den Gast herausgehen lässt, damit sie ihn

⁵⁰⁸ Der Versuch, die Männer der Stadt von ihrem Vorhaben abzubringen, zeigt große Ähnlichkeit mit der Bitte Tamars in 2 Sam 13,12. Vgl. *Groß*, Richter, 839.

⁵⁰⁹ Je nachdem, wie man die Forderung der Männer versteht, ob als offene Gewaltandrohung gegenüber dem Leviten oder als Untersuchung eines verdächtigen Fremden, ist die Tochter und die Nebenfrau Ersatz für die Gewaltausübung oder Unterpand und somit Gewähr dafür, dass der verdächtige Fremde kein Unrecht tut.

⁵¹⁰ Im Unterschied dazu wird in Gen 19,4 hervorgehoben, dass alle Männer der Stadt Lot zur Rede stellen. Sie repräsentieren die Stadt und ihre Rechte. Vgl. *Matthews*, Hospitality, 9.

⁵¹¹ Vgl. Hld 5,2 ohne aggressiven Unterton, vielleicht drängend?

erkennen (יָדַע). Das Drängende und die darin enthaltene Aggressivität wird durch die detaillierte Schilderung angedeutet. Die Männer werden als Belagerer dargestellt, welche die Exklusivität des gewährten Gastrechtes und des damit verbundenen Schutzes der Gäste nicht anerkennen. In der Forderung nach Erkennen (יָדַע) schwingt eine Anspielung auf ein sexuelles Erkennen bereits mit.⁵¹² Was die Männer mit dem Gast vorhaben, lässt aufgrund der als drohend-drängend geschilderten Forderung nichts Gutes erahnen. Die sexuelle Konnotation wird anschließend durch die Reaktion des Gastgebers verstärkt und durch die darauf folgende Vergewaltigung der Frau bestätigt. Parallel zur Forderung der Männer wird in V 25 geschildert, dass der Mann seine Frau hinausführt (יָצָא) und die Männer der Stadt sie erkennen (יָדַע), wobei noch ergänzend hinzugefügt wird, dass sie ihren Mutwillen mit ihr treiben (עָלִיל).

Über die Motivation der Bewohner der Stadt wird nichts berichtet, die einzige Begründung bleibt die Wertung in V 22. Zu ihrer Börsartigkeit gehört – so diese Erzählung – auch Gewalt gegenüber Ortsfremden, selbst wenn diese Israeliten sind. Durch die Demütigung werden diese explizit als Außenstehende, als Andere und Fremde, gebrandmarkt. Obwohl die Männer der Stadt das Angebot des Gastgebers, den männlichen Gast durch seine eigene Tochter und die Nebenfrau des Leviten zu ersetzen, ablehnen (V 25), vergewaltigen und misshandeln sie die Nebenfrau. Die Gewalt, die dem Leviten zgedacht war, erreicht ihn auf dem Umweg der Gewalt an seiner Nebenfrau.⁵¹³

Das Beharren des Leviten, in einer israelitischen Stadt zu übernachten, erweist sich als eine Fehlentscheidung, denn ihre Bewohner sind keine Garantie für Gastfreundschaft oder Sicherheit, ganz im Gegenteil, gängige Regeln des sozialen Zusammenlebens (O-Welt) haben für sie keine Gültigkeit.

Die deutlichen Parallelen zwischen Ri 19,22–25 und Gen 19,4–11 prägen zudem das Bild der Männer Gibeas.⁵¹⁴ Was in Gen 19 die Männer Sodoms,

⁵¹² Dass die Forderung nach einem Erkennen (יָדַע) sich nicht notwendig auf ein sexuelles Erkennen beschränken muss, zeigt Morschauser am Beispiel von Gen 19 auf. Er argumentiert, dass die Handlung der Männer Sodoms auch als Forderung nach einer Überprüfung der Gäste, die Lot aufgenommen hat, gelesen werden kann. Die Männer Sodoms bringen damit ihr Misstrauen gegenüber Lot und seinen Gästen zum Ausdruck. Das Angebot Lots, seine Töchter an Stelle der männlichen Gästen den Männern zu übergeben, ist in diesem Kontext keine Auslieferung, kein sexuelles Ersatzobjekt, sondern ein Pfand dafür, dass die Gäste Lots der Stadt keinen Schaden zufügen. Lot garantiert dafür, ja er gibt sogar seine Töchter als Pfand. Vgl. *Morschauser*, Hospitality, 474–480.

⁵¹³ Vgl. *Müllner*, Differenzen, 96; *Carden*, Homophobia, 91–92.

⁵¹⁴ Für eine detaillierte Aufstellung aller Parallelen vgl. *Block*, Echo, 328–331.

und somit aus israelitischer Perspektive „fremde Männer“ taten, das tun hier israelitische Männer. Sie zweifeln den Schutz, der Gästen im Haus ihres Gastgebers zukommt, an, und sie zweifeln die Integrität der Gäste an, ja sie bedrohen sie.⁵¹⁵ Mit den Anspielungen auf Gen 19 werden diese Geschehnisse zudem explizit gewertet, denn über Sodom ist das Urteil bereits gesprochen und vollzogen.

2.10.3. *Unerhörte Verhältnisse*

Die geschilderten Ereignisse und Figuren zeigen eine Fortsetzung der chaotischen Zustände, die bereits in Ri 17–18 angeklingen sind. Allerdings verschiebt sich die Darstellung noch stärker in Richtung zweckloser, brutaler Gewalt. Die Orte von Sicherheit und Wohlergehen sind stark gefährdet, doch die Bedrohung kommt nicht von außen, sondern von innen. Trotz dieser Verschlechterung enthält sich die Erzählstimme weitgehend einer Wertung, die damit ganz bei den LeserInnen liegt. Während einzig die Männer Gibeas explizit negativ dargestellt werden, nimmt die Erzählstimme bei allen anderen erzählten Figuren keine Stellung dazu, wer von ihnen sich angemessen verhält.⁵¹⁶

Trotz der geschilderten Gegensätze zwischen den Figuren liegt in dieser Erzählung keine Schwarz-Weiß-Zeichnung vor. Mit Ausnahme des Vaters der Frau gibt es keine ausschließlich positiv dargestellte Figur. Der Levit, seine Nebenfrau und der alte Mann in Gibeas werden ambivalent gezeichnet. Die Nebenfrau geht eigene, unabhängige Wege; der Levit handelt meist nach Kriterien, die nur seinen eigenen Interessen zu entsprechen scheinen, und auch der Gastgeber in Gibeas versucht angesichts der Bedrohung nur einen Teil seiner Gäste zu beschützen.⁵¹⁷

In der ausschließlich negativen Darstellung der Männer der Stadt Gibeas kulminiert das negative Bild, das die Erzählung von den Israeliten entwirft. Die größte Bedrohung und die schlimmsten Übeltäter, die אנשי בני-בליעל, sind nicht Feinde Israels, sondern Israeliten. In den offensichtlichen Parallelen dieser Erzählung zu Gen 19 wird das Bild der Anderen,

⁵¹⁵ Unabhängig davon, wie man die Intention der Männer Sodoms in Gen 19 versteht – ob als direkte Bedrohung der Gäste Lots oder als Forderung nach einer Überprüfung der Gäste, die Lot aufgenommen hat – wirft der Vergleich ein äußerst negatives Licht auf die Männer Gibeas.

⁵¹⁶ Vgl. Stone, Gender, 90.

⁵¹⁷ „Wenn in V 24 der Hausherr den enthemmten Gibeatitern nicht nur seine Tochter, sondern auch die Nebenfrau seines Besuchers anbietet, enttäuscht er eklatant die Erwartungen, die seine bisher untadelige Gastfreundschaft geweckt hat.“ Stipp, Richter 19, 139.

von denen Israel sich abzugrenzen versucht, zum Bild der Israeliten selbst.⁵¹⁸ Mit den Verweisen auf das Schicksal von Sodom und Gomorra wird zudem die Erwartung eines göttlichen Urteils geweckt, die dann nicht erfüllt wird, wodurch das Ausbleiben einer klaren Wertung umso auffälliger ist. Damit erweist sich diese Erzählung als ein weiteres Beispiel einer Zeit, in der jeder nach seinen eigenen Maßstäben entscheidet und handelt.

2.11. GANZ ISRAEL (Ri 20–21)

Die Textwelt weitet sich in diesen abschließenden Kapiteln und nimmt erneut ganz Israel in den Blick. Ähnlich wie am Beginn des Buches geht es auch am Ende noch einmal um das Schicksal aller Stämme. Der Siedlungsraum der einzelnen Stämme ist gesichert, und Bedrohungen von außen spielen auch in dieser Erzählung keine Rolle. Trotzdem erzählt Ri 20–21 von der größten Gefährdung, mit der Israel im Buch der Richter konfrontiert wird.

2.11.1. *Die Entfaltung der Textwelt*

Die Erzählungen in Ri 20–21 schließen unmittelbar an Ri 19 an und berichten von den weitreichenden Folgen, welche die Gewalttat an der Nebenfrau des Leviten nach sich zieht. Die Veröffentlichung des geschehenen Unrechts und die darauf folgenden Vergeltungsmaßnahmen führen beinahe zur Vernichtung eines der Stämme Israels. Mit der Aussendung der Leichenteile ist ganz Israel zunächst auf diese Leichenschändung aufmerksam geworden, und so heißt es in Ri 20,1, dass alle Stämme Israels sich vor JHWH in Mizpa versammelten. Damit ist das Forum geschaffen, vor dem der Levit über das Unrecht, das in Gibeon geschehen ist (V 3–7), berichtet und die versammelten Israeliten auffordert, sich ein Urteil zu bilden. Die Reaktion erfolgt rasch und eindeutig. Das Volk solidarisiert sich mit dem Leviten, es handelt wie „ein Mann“ und will sich dieser Sache annehmen (V 8–10). Der erste Versuch einer Lösung des Problems besteht darin, den Stamm Benjamin zur Auslieferung der beschuldigten Gibeoniter aufzufordern (V 12–13). Als Benjamin sich weigert, dieser Aufforderung nachzukommen, wird aus einem Rechtsfall ein kriegerischer Konflikt.

Die Entwicklung der Kampfhandlungen (V 14–48) wird im Folgenden von der Erzählstimme dargeboten. Direkte Reden werden meist als kurze Rede-

⁵¹⁸ Block spricht von einer „canaanization of Israel“. Block, Echo, 337.

sequenzen, die schlaglichtartig Einblick in einzelne Szenen und die Perspektive der Figuren bieten, eingefügt. Die Kriegsereignisse erstrecken sich über drei Tage (20,18–21; 22–25; 26–48), wobei die Auseinandersetzungen der einzelnen Tage stets nach demselben Schema ablaufen: auf die Musterung der Krieger von beiden Seiten folgt die Bitte der Israeliten um eine göttliche Weisung und die Antwort JHWHs. Anschließend ziehen sie in den Kampf, und die Erzählstimme berichtet über die Schlacht und die Entscheidung.⁵¹⁹

Der Entschluss, gegen Benjamin in den Krieg zu ziehen, wird zunächst ausschließlich als Entscheidung der versammelten Israeliten dargestellt. Bevor die Stämmekoalition jedoch in den Kampf zieht, wenden sich die Israeliten jedesmal an JHWH und holen seine Antwort ein (V 18, 23, 28). Dreimal formulieren sie ihre Frage, dreimal erhalten sie eine Antwort, die zum Kampf ermutigt. Dennoch unterliegen sie in den ersten beiden Gefechten (V 19–22; 24–25),⁵²⁰ und die Erzählstimme hebt ihre hohen Verluste hervor (V 21, 25), während auf Seiten der Benjaminer keine Todesopfer genannt werden. Parallel zum erfolglosen Kriegsverlauf erhöhen die Israeliten die Intensität der Befragungen. Nicht nur, dass ganz Israel zusammenkommt, ganz Israel weint und opfert schließlich gemeinsam. Erst in der dritten Befragung, als die Israeliten ihn eindringlich anflehen, erteilt JHWH eine eindeutige Antwort, die den verbündeten Stämmen einen Sieg zusagt.⁵²¹ In V 35 stellt die Erzählstimme dem Erfolg Israels kommentierend die Erklärung voran, dass JHWH Benjamin vor Israel schlägt. Der letzte, entscheidende Kampftag (V 26–48) wird als Höhepunkt der Auseinandersetzungen weitaus detaillierter geschildert als die vorausgehenden Kämpfe. Besondere Aufmerksamkeit erhält die Kriegslist der Israeliten, mit der sie die Benjaminer in einen Hinterhalt locken und besiegen.⁵²² Die Niederlage der Benjaminer ist am Ende vernichtend. Bis auf 600 Männer, denen die Flucht gelang (V 47), sind alle Krieger gefallen, und auch die Städte Benjamins wurden vollkommen vernichtet (V 48).

⁵¹⁹ Vgl. *Niditch*, Judges, 203.

⁵²⁰ Auffällig ist, dass an keiner einzigen Stelle die ersten beiden verlorenen Kämpfe hinterfragt werden, von JHWH wird keine Stellung bezogen, und ebenso fragen die Söhne Israels nicht nach der Ursache.

⁵²¹ Eversmann weist darauf hin, dass in den drei Szenen einen gegenläufigen Dynamik sichtbar wird. Während die IsraelitInnen ihre Fragen immer vorsichtiger formulieren, werden JHWHs Antworten konkreter. *Eversmann*, Gottesbefragung, 27.

⁵²² Die Kampfschilderung, insbesondere die Schilderung des Hinterhalts zeigt deutliche Bezüge zu Jos 8. Vgl. die ausführliche Darstellung bei *Becker*, Richterzeit, 281–286.

Die Erzählung der Kampfhandlungen zeigt ein großes Interesse daran, die Stärke der sich gegenüberstehenden Truppen und die Verluste zu benennen. Auf diese Weise wird der Eindruck erweckt, dass tatsächlich alle Männer Israels sich auf dem Schlachtfeld versammelt haben und bestrebt sind, sich gegenseitig zu vernichten.

Die Erzählstimme stellt drei Kampfgruppen parall dar: Die Benjaminer, die Israeliten und eine weitere Gruppe von Israeliten, die einen Hinterhalt bilden. Bei ihrer Schilderung verlässt sie dazu immer wieder die Haupthandlung und zeigt die Ereignisse abwechselnd aus der Perspektive einer der drei Gruppen.⁵²³ Die Wende des Kampfes wird mit Hilfe von Erzählkommentaren, die diese Wende aus der Perspektive der Benjaminer beschreiben, deutlich gemacht (V 34, 36, 41). Der Sieg ist jedoch auch aus der Perspektive der siegreichen Koalition kein Grund zu ungetrübtem Jubel, denn die fast vollständige Vernichtung eines Stammes stellt für das Selbstverständnis der Israeliten ein gravierendes Problem dar. Die Bestrafung der eigentlichen Übeltäter ist offensichtlich eskaliert, anstatt der Männer Gibeas wurde beinahe der ganze Stamm Benjamin vernichtet.

Erst in Ri 21 wird die Tatsache, dass das Kampfgeschehen nicht zwischen Israel und einem Feind von außen, sondern innerhalb Israels selbst stattfand, kritisch reflektiert. Dies erfolgt insbesondere durch die direkten Reden, die in Ri 21 ausschließlich in Form von Monologen dargeboten werden und Einblick in die Perspektive der Männer Israels und der Ältesten bieten. Rückblickend werden frühere Entscheidungen zitiert, welche die ohnehin bereits kritische Situation des Stammes Benjamin im Stämmeverbund der IsraelitInnen noch weiter gefährden. Die Überlegungen der Israeliten, wie sie diese Entscheidungen umgehen können, ohne sie aufzuheben, werden ebenfalls als direkte Rede präsentiert.

Nach der beinahe totalen Vernichtung des Stammes Benjamin wird die Problematik dieser Situation in den Blick genommen und das Fehlen eines Stammes beklagt (21,3). Erneut übernimmt die Koalition der Stämme die Initiative und überlegt nun, wie Benjamin gerettet werden kann. Die Suche nach einer Lösung gestaltet sich deshalb als besonders schwierig, weil die Israeliten durch einen Schwur (שבוע), der als absolut bindend betrachtet wird, eine naheliegende Handlungsmöglichkeit ausgeschlossen haben. Sie hatten sich nämlich verpflichtet, so wird im Rückblick erklärt, den Benjaminern keine ihrer Töchter zur Frau zu geben (21,1.7.18). Doch da nur 600

⁵²³ Mehrmals kommt es auf diese Weise zu Wiederholungen und Wiederaufnahmen. Vgl. Groß, Richter, 858–859. Eine ausführliche Darstellung der Erzählweise bietet *Revell, Battle*, 427–433.

Männer aus dem ganzen Stamm Benjamin die kriegerischen Auseinandersetzungen überlebt haben, hängt ein Überleben des Stammes von der Verfügbarkeit von Frauen ab. Der Ausgangspunkt für die Lösung, auf die sich die Israeliten einigen, ist wiederum ein Gelübde. Die Israeliten hatten geschworen, jeden, der nicht zur Versammlung der Stämme kommt, zu töten (21,5). Als sich herausstellt, dass tatsächlich Jabesch in Gilead nicht an der Versammlung teilgenommen hat, wird die Erfüllung des Gelübdes eingefordert und damit zugleich auch die Frage der fehlenden Frauen für Benjamin gelöst, indem 400 junge, nicht verheiratete Frauen verschont und an die überlebenden Benjaminer übergeben werden. Damit ist ein Teilerfolg erreicht. Die zweite Maßnahme, um weitere Frauen für die Benjaminer zu finden, ist erneut ein gewalttätiges Vorgehen, bei dem junge Frauen aus Schilo entführt und verschleppt werden (21,19–21). Mit dieser letzten Gewalttat endet die Gewaltspirale, und es wird am Ende zusammenfassend erwähnt, dass die Benjaminer ihre Städte wieder aufbauen und darin wohnen (V 23).

Den Abschluss der Erzählung bildet V 24 mit dem Hinweis, dass sich der Zusammenschluss der IsraelitInnen wieder auflöst und alle in ihren eigenen Erbbesitz zurückkehren.⁵²⁴ Obwohl ein expliziter Hinweis fehlt, weist diese Anmerkung darauf hin, dass Ruhe und Frieden damit wiederhergestellt sind.

Was als Gewalttat der Männer einer Stadt gegen eine Frau begann, weitet sich zu einer feindlichen Aktion aller Stämme Israels gegen den Stamm Benjamin aus. Das Opfer aus Ri 19 wird in den folgenden Kämpfen ständig wiederholt. Das eine Verbrechen scheint sich wie die versandten Leichenteile auf ganz Israel auszuweiten. Anstatt das Böse aus Israel wegzuschaffen, eskaliert die Vergeltung und wird zu einer mehrfachen Wiederholung der Schandtät. Israel droht sich dabei selbst zu vernichten, das scheint am Ende bedrohlicher als alle Gefahren von außen. Dennoch gelingt es Israel, diese äußerste Gefahr aus eigener Kraft zu überwinden und der Gewalt ein Ende zu setzen.

Der letzte Vers beschließt den Erzählbogen noch einmal mit dem formelhaft wertenden Kommentar, der Ri 17–21 durchzieht. Ein letztes Mal wird die Zeit als königslose Zeit gekennzeichnet und mit dem Hinweis, dass jeder seinen eigenen Ordnungsvorstellungen folgt, gewertet. Als Abschluss der

⁵²⁴ Die Rückkehr in den Erbbesitz bildet auch in Jos 24,28 einen Schlusspunkt, allerdings mit dem Unterschied, dass Josua das Volk entlässt. Aufgegriffen wird dies im Rückblick auf die Zeit Josuas am Beginn des Richterbuchs (Ri 2,6). In Jer 12,15 wird als Zeichen des Erbarmens Gottes die Rückkehr eines jeden in sein Erbteil angekündigt.

Erzählungen von Ri 17–21 bleibt diese Wiederholung ambivalent. Zum einen führte die Orientierung am „Richtigen in den Augen der IsraelitInnen“ zu Gewalttaten und Bürgerkrieg, zum anderen nimmt die Erzählung ein gutes Ende, und die Existenz aller Stämme im Land ist weiterhin möglich.

Zeit und Raum

Die Erzählung schließt zeitlich unmittelbar an Ri 19,30 an. Mit dem Bericht des Leviten und dem Beschluss der Versammlung Israels beginnt die Erzählung in einem langsamen, zeitdeckenden Tempo. Die sich daran anschließende Schilderung der ersten Musterung der Koalition der Israeliten und der Benjaminer (V 11–17) setzt dieses langsame Tempo fort. Explizite Zeitangaben finden sich in den Schilderungen der Kampfvorbereitungen und der Kämpfe selbst. Die einzelnen Kampftage, teilweise auch die Tageszeit werden vermerkt und erlauben so eine genaue Einordnung der Ereignisse.⁵²⁵ Das Erzähltempo steigert sich etwas mit Beginn des Kriegszuges, wobei jedoch erneut ausführliche Beschreibungen dazu beitragen, dass das Tempo moderat bleibt. Dies ändert sich in V 21 mit dem Blick auf die Benjaminer. Ihr erfolgreicher Kampf wird zusammenfassend erwähnt. Der parallele Blick auf beide Kampftruppen, der dieselbe Zeitspanne stark unterschiedlich dargestellt, setzt einen ersten Kontrapunkt: Während die Aufmerksamkeit durch die detailreiche Darstellung ganz auf die Koalition der israelitischen Stämme gelenkt wird, liegt der Erfolg eindeutig auf Seiten der Benjaminer.

Die zeitliche Gestaltung des Übergangs vom ersten zum zweiten Kampftag ist ganz von der Erzählspannung her gestaltet. Zunächst wird die rasche Handlungsfolge beibehalten. Nach der Niederlage (V 21) fassen die Israeliten gleich wieder Mut und ordnen sich erneut zur Schlacht (V 22). Erst im Anschluss (V 23) wird rückblickend erklärt, warum es dazu gekommen ist, und dabei wird auch von der zweiten Gottesbefragung erzählt. Mit dieser von einer streng chronologischen Anordnung abweichenden Darstellung wird die Spannung gesteigert. Durch die rasche Erwähnung der Fortsetzung des Kampfes nach der Niederlage wird der Spannungsbogen zunächst dort, wo er nach der Niederlage abbrechen könnte, aufrechterhalten. Anschlie-

⁵²⁵ Der zweite und dritte Kampftag werden explizit erwähnt (24a, 25a, 30a); Angaben zur Tageszeit: am Morgen (19a, 43c), bis zum Abend (23b, 26e); summarisch „an jenem Tag“ (21b, 35b, 46a). Zur zeitlichen Strukturierung dieses Abschnitts tragen auch Angaben zu iterativen Aspekten wie יסף (22b, 23d, 28b); עוד (25b); כפעם בפעם (30b, 31c); כבראשונה (32b) bei.

ßend steigert der Rückblick auf die Gottesbefragung die Erwartungshaltung und erhöht damit auch die Erzählspannung. V 24 führt zur aktuellen Kampfsituation zurück und wiederholt dabei auch die Zeitangabe „am zweiten Tag“. Nach der erneuten Niederlage (V 25) verlangsamt sich das Erzähltempo wieder. Israels Klage vor Gott wird ausführlich geschildert (V 26–28). In V 29 kehrt die Erzählung zum Kampfgeschehen zurück und gewinnt wieder an Tempo, wenngleich die Kampfhandlungen nun ausführlicher und damit auch langsamer als an den ersten beiden Kampftagen erzählt werden. Stark raffend wird am Ende noch von der Flucht der Benjaminer und der Verfolgung durch die Israeliten erzählt (V 42–45) und das Ergebnis des Kampfes zusammengefasst (V 46–47). Mit den Hinweisen, dass die geflohenen Benjaminer sich vier Monate versteckt halten (V 47) und die Israeliten weitere Vergeltungsmaßnahmen üben (V 48), enden die Kampfschilderungen.

Daran anschließend richtet Ri 21 den Blick auf die Israeliten nach dem siegreichen Kampf. Das Tempo der Erzählung ist dabei sehr langsam, im Mittelpunkt stehen ganz die Überlegungen der Israeliten sowie die Anweisungen zur Ausführung ihrer Pläne. Die Ausführung selbst wird dann jeweils nur kurz erwähnt (V 9, 10, 12–14).⁵²⁶ Die Ereignisse werden in chronologischer Reihenfolge erzählt, doch fehlt eine genaue zeitliche Einordnung des erzählten Geschehens. Neben der Abfolge der Ereignisse finden sich in den direkten Reden Rückblicke, die eine Begründung für die erzählten Handlungen bieten. Die darin erwähnten Geschehnisse sind aus der Erzählung selbst nicht bekannt, und erneut fehlt eine genaue zeitliche Eindordnung.

Am Ende der Erzählung, nachdem der Plan der Israeliten ausgeführt und das Weiterbestehen des Stammes Benjamin gesichert zu scheint, bietet V 24 noch eine letzte Zusammenfassung, bevor in V 25 der Buchschluss in Form eines Kommentars erfolgt.

Mit der Einbeziehung ganz Israels kommt am Beginn von Ri 20 das gesamte Siedlungsgebiet in den Blick. Gleich in V 1 wird zusammen mit den Stämmen Israels auch ihr gesamtes Gebiet erwähnt: „Von Dan bis Beerscheba und das Land Gilead.“ Dieser Ausgangspunkt verweist zugleich auf die zentrale Raumkonzeption, welche in den folgenden Auseinandersetzungen verteidigt bzw. in ihrer Gesamtheit wiederhergestellt werden soll. Volk und Raum sind in dieser Erzählung wiederum eng miteinander verknüpft. Nicht nur,

⁵²⁶ Selbst bei der Schilderung der Ausführung werden immer wieder Erklärungen eingefügt.

dass eine Gesellschaft einen Raum produziert, sich ihn aneignet und beherrscht; die Konzeption dieses Raums ist so eng mit Identitätsvorstellungen der Gruppe verknüpft, dass das Bewohnen des Raums beinahe gleichbedeutend ist mit dem Festhalten an den mit der Raumkonzeption verbundenen Vorstellungen.

Trotz des angedeuteten Gesamtkonzepts spielt sich die im Folgenden geschilderte Handlung jedoch auf relativ kleinem Raum ab, im Grenzgebiet von Benjamin und Efraim. Die zentralen Orte der Erzählung sind Mizpa (20,1) Bet-El (20,18.26; 21,2) und Gibeä (20,19.25.29–43).

Am Anfang von Ri 20 versammelt sich Israel in Mizpa bei JHWH (V 1),⁵²⁷ ein Ort, dem eine kultische und als Ort der Rechtsentscheidung auch legale Funktion zugeschrieben wird.⁵²⁸ Im weiteren Verlauf der Erzählung wird Mizpa von Bet-El abgelöst. Dies ist dann der Ort, an dem man vor JHWH klagt, fastet, opfert und ihn befragt.⁵²⁹ Die Kampfhandlungen finden hingegen bei Gibeä statt. Im Kampfgeschehen, insbesondere im entscheidenden letzten Kampf, werden die Bewegungen der Truppen und die Orte des Kampfes ausführlich dargestellt. Eine besondere Rolle in der Gestaltung der Raumschilderungen während der Kampfhandlungen spielt der strategische Hinterhalt der Israeliten (V 29, 33, 36, 37, 38). Während die Benjaminer in den direkten Konfrontationen stets überlegen waren, gelingt es den Israeliten, sie durch dieses Täuschungsmanöver zu besiegen. Am Ende sind die Benjaminer aus dem Land vertrieben, ihre Städte sind verwüstet, und nur einem kleinen Rest gelingt die Flucht zum Felsen von Rimmon (V 45, 47). Nicht nur die kleine Zahl der Überlebenden, auch der Verlust des Landes, der Städte und somit einer sicheren Zufluchtsstätte bedroht die Existenz des Stammes Benjamin.⁵³⁰

In Ri 21 bildet Bet-El den zentralen Ort, an dem sich die Israeliten versammeln und über die Zukunft des Stammes Benjamin beratschlagen. Dort entwickeln sie ihre Pläne, und von dort aus initiieren sie die Umsetzung der Beschlüsse. Dies führt einen Teil der Israeliten zu neuerlichen kriegerischen Handlungen nach Jabesch-Gilead (V 12).⁵³¹ Die Handlungen und Bewegun-

⁵²⁷ Vgl. 1Sam 7,5; 10,17.

⁵²⁸ Vgl. *Niditch*, Judges, 202.

⁵²⁹ Mizpa und Bet-El werden auch in 1Sam 7,16 als Orte erwähnt, an denen Samuel das Volk richtet.

⁵³⁰ Ri 1,21 wird erzählt, dass die Benjaminer nicht das gesamte Stammesgebiet erobern können, nun werden sie auch aus dem verbleibenden Teil vertrieben.

⁵³¹ Wie bereits mit Gibeä (Ri 19) so klingt in Jabesch-Gilead erneut die Saultradition an (Vgl. 1Sam 11; 31), ebenfalls mit einem negativen Aspekt. Die Männer von Jabesch-Gilead,

gen der Benjaminer werden ebenfalls von den Israeliten geplant (21,19–22). Die Versammlung der Israeliten in Bet-El entscheidet nicht nur über das Schicksal Benjamins, sondern auch über das Schicksal der Städte Jabesch-Gilead und Schilo.

Das Ende der Erzählung ist mit der Auflösung der Versammlung in Bet-El und der Rückkehr der Israeliten in ihre jeweiligen Siedlungsgebiete⁵³² erreicht (V 24). Damit ist der von der Raumverteilung her optimale Zustand wiederhergestellt, und darin kommt auch der in Ri 1 beginnenden Spannungsbogen an sein Ende. Die Eroberung und Verteilung des Landes ist nun abgeschlossen und das Ziel, dass jeder Stamm Israels in seinem Siedlungsgebiet leben kann, erreicht.

2.11.2. Benjamin und die Stämme

Der Levit

Der levitische Mann, eine der zentralen Figuren in Ri 19, tritt am Beginn von Ri 20 noch einmal auf. Erneut wird er als Levit eingeführt und mit einem Rückverweis auf die Ereignisse in Ri 19 eindeutig als dieselbe Figur identifiziert. Vor der Versammlung der Israeliten berichtet er über die Ereignisse in Gibeä (V 4–7). Seine Darstellung bietet eine vereinfachende Zusammenfassung, in der insbesondere die Rollen aller Beteiligten klarer als in Ri 19 verteilt sind. Im Zentrum seiner Erzählung steht die Schilderung der Gibeatiter, deren Forderung er ganz unter dem Aspekt der gegen ihn gerichteten Gewalt zusammenfasst. Dabei schildert er sowohl die Pläne der Gibeatiter als auch ihr Handeln an seiner Nebenfrau und zeigt sich selbst und seine Nebenfrau ganz in der Opferrolle. In seiner Darstellung erwähnt er jedoch weder die Rolle des Gastgebers, noch schildert er sein eigenes Verhalten. Während der Levit die Gewaltabsichten gegen ihn im Vergleich zur Darstellung in Ri 19,22 intensiviert, fasst er die tatsächlich ausgeübte Gewalt an seiner Nebenfrau kurz zusammen (V 5).

die Saul gegenüber größte Solidarität zeigen, erscheinen in Ri 21 als unsolidarische Israeliten, die keinen Platz mehr in der Gemeinschaft Israels haben.

⁵³² Mit der Bezeichnung der Siedlungsgebiete als „Erbbesitz“ (נחלה) wird die enge Zusammengehörigkeit zwischen den Stämmen und ihrem Siedlungsgebiet hervorgehoben. Diese Raumkonzeption wird bereits in Dtn betont, dort ist achtmal davon die Rede, dass Gott den Israeliten das Land als Erbbesitz geben wird (Dtn 4,21; 15,4; 19,10; 20,16; 21,23; 24,4; 25,19; 26,1). Auch das Buch Josua führt diese Konzeption weiter und berichtet davon, dass das Land als Erbbesitz verteilt wird (Jos 11,23).

Die Gibeatiter werden als Herren von Gibeā (בעלי הגבעה) vorgestellt. Darin unterscheidet sich die Perspektive des Mannes von der abwertenden Beschreibung der Erzählstimme in Ri 19,22, in der die Männer der Stadt summarisch als Nichtsnutze charakterisiert werden. Aus einer nicht näher spezifizierten Horde werden in der Erzählung des Leviten Stadtherren.⁵³³ In seiner Darstellung erfolgt somit eine entscheidende Deutung, in der die verwerfliche Gewalttat im Vergleich zur Erzählung in Ri 19 gesteigert wird. Mit der Bezeichnung „Herren der Stadt“ wird zum einen der Aspekt der Verantwortung betont, und durch die Schilderung der Pläne dieser Männer (I-Welt) suggeriert der Levit, dass von Anfang an eine Tötungsabsicht bestanden hat. Dieses Ereignis deutet der Mann als „Verbrechen und Schandtät in Israel“ (זמה ונבלה בישראל) und weitet es so von einer individuellen Gewalttat zu einer nationalen Angelegenheit, für welche die Gemeinschaft aller Israeliten zuständig ist (V 7). Damit begründet er auch die Leichenschändung (V 6), die damit explizit Aufforderungscharakter erhält, und fordert entsprechend die Söhne Israels auf, Rat (עצה) zu schaffen.

Diese Erzählung des Mannes erlaubt einen Einblick in seine Vorstellung einer geordneten Welt (K-Welt und O-Welt). Er sieht seine Ordnungsvorstellungen verletzt und in der Folge nicht nur seine persönliche, sondern gleichzeitig auch die nationale Ordnung gefährdet. Ganz Israel steht für ihn auf dem Spiel. Der Übergang von einer einzelnen Gewalttat zu einer nationalen Angelegenheit erfolgt durch die Ordnungsvorstellungen des levitischen Mannes, der sich damit als die entscheidende Instanz erweist: Er deutet die Ereignisse und fordert zu einer Reaktion auf. An der Lösung des Problems ist er jedoch nicht beteiligt, diese Aufgabe geht ganz an die versammelten Israeliten.

Israeliten

In Ri 20–21 kommt den Israeliten als Zusammenschluss der Stämme eine zentrale Funktion zu. Traten Koalitionen sonst nur unter der Leitung einer Führungsgestalt zusammen, so übernimmt in diesen Erzählungen die Gemeinschaft selbst die Hauptrolle. Nicht nur die Kampfhandlungen, auch die vorausgehenden Beratungen und Entscheidungen liegen ganz in der Verantwortung der Gemeinschaft.

⁵³³ Diese Bezeichnung für die Bürger/Herren einer Stadt findet sich im Richterbuch gehäuft in der Abimelecherzählung. בעלי העיר (Ri 9,51); בעלי שכם (9,3.6.7.20.23.24.25.26.39); בעלי מגדל-שכם (9,46.47). Vgl. ebenfalls 1 Sam 23,11.12; 2 Sam 21,12; Num 21,28.

Die Bezeichnungen für die Israeliten sind vielfältig und zeigen sie aus unterschiedlichen Perspektiven. Als „Mann Israel“ (אִישׁ יִשְׂרָאֵל)⁵³⁴ und ebenso durch die Umschreibung „wie ein Mann“ (כְּאִישׁ אֶחָד)⁵³⁵ wird die Einheit besonders hervorgehoben. Ähnlich verweisen auch die Bezeichnungen „Söhne Israels“ (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל)⁵³⁶ oder „Israel“ (יִשְׂרָאֵל),⁵³⁷ sowie „Volk“ (עַם)⁵³⁸ und sogar „Volk Gottes“ (עַם הָאֱלֹהִים)⁵³⁹ auf eine Gemeinschaft. Die Zusammengehörigkeit zeigt sich in der Gemeinde (הַעֲדָה)⁵⁴⁰ sowie in der (kultischen) Versammlung (קָהָל).⁵⁴¹ Eine Zusammensetzung aus unterschiedlichen Gruppen zeigt sich hingegen in der Rede von „(allen) Stämmen Israels“ (כָּל שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל).⁵⁴² Insgesamt trägt die Fülle der Bezeichnungen mit dazu bei, den Eindruck eines unter vielerlei Rücksicht geeinten Volkes zu erwecken.

Gleich zu Beginn wird in 20,1 die Solidarität der Israeliten betont, die sich „wie ein Mann“ vor JHWH in Mizpa versammeln. Damit wird erstmals der Eindruck eines einigen Volkes erweckt, das in Zeiten der Krise bei JHWH Rat sucht.⁵⁴³

Auf die Darstellung der Gewalttat in Gibeon reagieren die Israeliten erneut geschlossen und beschließen gegen die Stadt vorzugehen (V 8, 11). Ihre Einigkeit zeigt sich auch in ihren taktischen Plänen, niemand kehrt nach Hause zurück, alle Stämme sind anteilmäßig an der Vorbereitung der Maßnahmen gegen Gibeon beteiligt. Im Mittelpunkt steht die Planung einer angemessenen Reaktion (I-Welt), während weder die Erzählung des Mannes noch die Sinnhaftigkeit des Vorgehens hinterfragt werden. Den Benjaminern wird im Unterschied zum Mann der ermordeten Frau keine Möglichkeit einer Gegendarstellung gewährt.⁵⁴⁴ Die Begründung für die angekündigte Maßnahme (V 13) verweist auf verbindliche Rechtsvorstellungen (O-Welt), gemäß denen das Böse aus Israel wegzuschaffen

⁵³⁴ אִישׁ יִשְׂרָאֵל: 20,11.17.20.22.

⁵³⁵ כְּאִישׁ אֶחָד: 20,1.8.11.

⁵³⁶ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: 20,1.13.14.18.19.23–27.

⁵³⁷ יִשְׂרָאֵל: 20,10.29.

⁵³⁸ עַם: 20,2.8.10.22.26.31; 21,2.4.9.15.

⁵³⁹ עַם הָאֱלֹהִים: 20,2.

⁵⁴⁰ הַעֲדָה: 20,1.

⁵⁴¹ קָהָל: 20,2. Zum Bedeutungsspektrum von קָהָל vgl. *Schulmeister*, Signale, 33–34.

⁵⁴² כָּל שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל: 20,2.10.12.

⁵⁴³ Die damit angedeutete O-Welt entspricht deuteronomistischen Vorstellungen.

⁵⁴⁴ Die Rede der Boten, die zum Stamm Benjamin entsandt werden, beginnt mit einer rhetorischen Frage (V 12b), die jedoch gleich als Aufforderung (V 13a) fortgeführt wird, wobei die Strafe für die Schuldigen auch bereits festgesetzt ist (V 13b).

ist.⁵⁴⁵ Mit dieser Formulierung werden die Rechtsvorstellungen der Israeliten (O-Welt) in Übereinstimmung mit gültigen Rechtsvorstellungen gesetzt und damit der Ausgangspunkt für die im Folgenden geschilderten Ereignisse explizit als normgerecht eingeordnet. Dieses Bild von Israel wird weiter dadurch verstärkt, dass sich die Israeliten vor einem Kampf jedesmal an JHWH wenden (V 18, 23, 28). Die erste Frage bezieht sich auf die Kriegstaktik (V 18), während die Tatsache, dass sie in den Kampf ziehen werden, bereits geklärt scheint.⁵⁴⁶ Die zweite Frage (23d–f) betrifft eine grundsätzliche Entscheidung, nämlich ob der Kampf fortgesetzt werden soll. Die Gegner, die Benjaminiter, werden nun als „mein Bruder“ bezeichnet. Damit wird trotz des aktuellen Kriegszustands die Nähe und Verwandtschaft hervorgehoben und der Kampf implizit bereits problematisiert. Bei dem ausführlich geschilderten dritten Hintreten vor JHWH (V 28) weinen die Israeliten nicht nur, sondern sie fasten und opfern. Erneut wird betont, dass die Israeliten sich gemäß den geltenden Ordnungen (O-Welt) verhalten. In ihrer Rede an JHWH sprechen sie die Möglichkeit, den Kampf abubrechen, nun explizit an. Von der anfänglichen Sicherheit ist nicht viel übrig geblieben. Der klare Gegner wurde wieder zum Bruder Benjamin, die Absicht das Böse wegzuschaffen hat sich in zwei Niederlagen verwandelt. Bei dieser entscheidenden Frage wird erstmals auch von der Anwesenheit des Priesters Pinhas berichtet. Er war bereits in Jos 22 in eine ähnliche Situation verwickelt, als es darum ging zu prüfen, ob die Stämme Ruben, Gad und der halbe Stamm Manasse JHWH gegenüber untreu waren und deshalb bekämpft werden müssten.⁵⁴⁷ Wenn Pinhas in Ri 20 bei der letzten entscheidenden Frage mit dabei ist, so wird dadurch angedeutet, dass die eigentliche Entscheidung, trotz der bereits stattgefundenen Kampfhandlungen, erst getroffen werden muss. Die Problematik des Bruderkriegs wird durch die Anwesenheit des Pinhas noch weiter hervorgehoben, und zugleich wird mit seiner Person die Rechtmäßigkeit der Befragung betont.⁵⁴⁸ Die Erwähnung des Pinhas lässt sich hier als ein Kommentar zum erzählten Geschehen lesen, der auf die

⁵⁴⁵ Vgl. Dtn 17,12; 22,22; ähnlich auch „das Böse aus der Mitte (קרב) wegschaffen“ Dtn 13,6; 17,7; 19,19; 21,21; 22,21.22.24; 24,7.

⁵⁴⁶ Deutlich liegt hier ein Anklang an Ri 1 vor. Auch dort wird JHWH zunächst danach gefragt, wer den Anfang machen soll.

⁵⁴⁷ Die anklagende Frage in Ri 20,12 ist ganz ähnlich Jos 22,16 formuliert, der Unterschied liegt in der Benennung des Vergehens, מצל Jos 22,16; רעה Ri 20,12.

⁵⁴⁸ In der Erzählung Jos 22 ist die Anwesenheit des Pinhas „a purposeful affirmation of validating authority in any situation which might threaten Yhwh's singular worship and the unity of the people“. *Organ*, Phinehas, 214.

Notwendigkeit einer Legitimierung verweist.⁵⁴⁹ Allerdings bleibt er untätig, er bestätigt den Kampf nicht.

Die Antwort JHWHs, in der Israel mit der Übereignungsformel der Sieg zugesprochen wird (V 28), markiert den Wendepunkt im Kampfgeschehen, doch der Erfolg im Kampf wird als strategische Leistung den Israeliten zugeschrieben. Im Unterschied zu den ersten beiden Kämpfen planen die Israeliten im dritten Anlauf die Reaktion der Gegner in ihre Kampfaktik ein und erweisen sich dadurch als überlegene Strategen. Die besondere Geschicklichkeit der Benjaminer wird auf diese Weise durch eine vorausschauende Planung überwunden. Das Wissen der Israeliten (K-Welt) und seine Umsetzung (I-Welt) entscheiden über den Ausgang der kriegerischen Auseinandersetzung. Damit werden die Israeliten auf mehrfache Weise als überlegen dargestellt; nicht nur, dass das Recht und JHWH auf ihrer Seite sind, darüber hinaus ist auch ihre Strategie die bessere.

Die Überlegungen und Pläne der Israeliten stehen in Ri 21 noch deutlicher im Mittelpunkt der Darstellung. Trotz des Sieges verstärken sich die Zweifel, die bereits in den Gottesbefragungen angeklungen sind. Die in direkter Rede geschilderten Überlegungen und Pläne zeigen ein sehr hohes Reflexionsniveau und bieten weitere Einblicke in die Weltsicht und Ordnungsvorstellungen (O-Welt) der Israeliten. Dabei zeigt sich, dass die Konflikte auch durch den Versuch entstehen, an gegebenen Ordnungen festzuhalten und dabei das Ideal der Solidarität nicht aufzugeben.

Im Rückblick auf die kriegerischen Ereignisse feiern die Israeliten nicht ihren Sieg über Benjamin, sondern beklagen den drohenden Verlust eines Stammes (V 3). Erneut wird JHWH in die Reflexion der Ereignisse mit einbezogen, aber diese Kommunikation bleibt einseitig. Die Israeliten versuchen deshalb aus eigener Kraft zu einer Lösung zu finden.

Die Reflexion der Problematik zeigt, dass Israel an seinen eigenen Lösungsversuchen zu zerbrechen droht. Die Folgen der Strafmaßnahme, die in Ri 20 gegen die Benjaminer ergriffen wurde, stellen nun ein existenzielles Problem dar. Die Israeliten distanzieren sich zunehmend von der Tat und betrachten das Geschehen als Ereignis. So verwendet die Rede der Israeliten (21,6.16) Passivformulierungen, um über die Ausrottung der Benjaminer und ihrer Frauen zu sprechen, ohne dabei die Täter zu nennen. Als Verursacher kommt in V 15 hingegen JHWH in Blick, er wird bezichtigt,

⁵⁴⁹ Pinhas, mit dem Gott einen ewigen Bund geschlossen hat (Num 25,12–13) stellt auch eine Verbindung zu den vorangegangenen Generationen dar. Vgl. *Organ*, Phinehas, 216.

einen Riss (פֶּרֶץ) in die Stämme Israels gemacht zu haben. Parallel dazu wandelt sich die Haltung der Israeliten gegenüber Benjamin, an die Stelle des rigorosen Wegschaffens des Bösen tritt nun „Mitleid“ (נָחָם) mit dem Rest des Stammes (21,6.15).⁵⁵⁰ In den Überlegungen der Israeliten zeigt sich dennoch deutlich, dass sie weiterhin an einer sehr ausgeprägten Vorstellung von rechtmäßigem Handeln (O-Welt) festhalten. So werden die Schwüre, die sie im Lauf der Auseinandersetzungen geleistet haben,⁵⁵¹ für absolut bindend erachtet.⁵⁵² In Form von Frage-Antwort-Dialogen ringen die Israeliten um einen Weg (V 6–8), wie die totale Vernichtung rückgängig gemacht werden kann. Die Lösung des Problems ist gefunden, als es den Israeliten gelingt, ihre beiden Schwüre, dass niemand seine Tochter einem Benjaminiter zur Frau geben darf (V 1), und dass derjenige, der nicht nach Mizpa zu JHWH kommt, getötet werden soll (V 5), zu kombinieren. Diejenigen, die gemäß des einen Schwurs den Tod verdient haben (5b–f/8b–9b), werden getötet, und ihre jungen Frauen werden den Benjaminitem übergeben.⁵⁵³ So lässt sich unter Wahrung beider Schwüre das Problem teilweise lösen.

Die Tragik der geschilderten Lage besteht darin, dass sich die Gewaltspirale immer schneller dreht. Jede Lösung, die zwar den geltenden Anforderungen (O-Welt) zu entsprechen scheint und zugleich Benjamin hilft, führt zu neuer Gewalt. Dadurch wird die Angemessenheit der Maßnahmen infrage gestellt.⁵⁵⁴

Doch auch mit dieser kriegerischen Aktion ist das Problem noch nicht endgültig gelöst, und erneut ringen die Ältesten um einen Ausweg (V 16–19). Ihre Rede vermittelt einen Einblick in die widersprüchliche Situation, in der die Ältesten sich befinden. Die Problematik ist dieselbe geblieben:

⁵⁵⁰ Die mit נָחָם zum Ausdruck gebrachte Wende wird in Ri 2,18 von JHWH ausgesagt, der angesichts des Stöhnens Israels Mitleid hat. Auch in den meisten anderen Vorkommen von נָחָם (Nifal) ist es Gott, der angesichts des Unheils es sich reuen lässt/Mitleid empfindet und eine geplante Strafe nicht durch- bzw. zu Ende führt (vgl. Ex 32,14; 2 Sam 24,16/1 Chr 21,15; Jer 26,3; Am 7,3.6; Joël 2,14; Jona 3,9). Eine Untersuchung der Wurzel נָחָם und ihrer erzählerischen Funktion bietet *Willi-Plein*, Hiobs Widerruf.

⁵⁵¹ In 21,1 und V 5 wird jeweils rückblickend von einem Schwur erzählt.

⁵⁵² Vgl. das Gelübde Jiftachs. Erneut wird hier ein gegebenes Gelübde als unüberwindbare Verpflichtung dargestellt.

⁵⁵³ In Num 31,17–18 wird ebenfalls davon berichtet, dass jene Frauen, die keinen Mann erkannt haben, verschont werden. Die Formulierung אִשׁ לֹא-יָדְעָאֵשׁ findet sich sonst nur in Ri 11,39; Gen 19,8.

⁵⁵⁴ Die beinahe vollständige Vernichtung Benjamins erinnert an die Vollstreckung des Banns, ebenso die Strafaktion gegen Jabesch-Gilead. Das in Dtn 13,13–19 angeführte Beispiel nennt im Unterschied zu Ri 20 als strafwürdiges Vergehen den Abfall von Gott (vgl. Jos 22), kein Gewaltverbrechen und auch keine Verletzung der Solidarität der Stammegemeinschaft.

Wie lassen sich Frauen für die Benjaminiter finden, ohne den Schwur, ihnen keine der eigenen Töchter zu geben, dabei zu brechen (V 17 vs. V 18)? Die Lösung und vor allem die Rechtfertigung dafür sind fast noch „abenteuerlicher“ als der erste Schritt. Dabei wird bereits in den Überlegungen der Israeliten deutlich, dass sie sich des Unrechts der geplanten Handlung bewusst sind (V 20–21). Sie nehmen das in Kauf und beziehen sogar den vorhersehbaren Folgekonflikt mit den Vätern in ihre Überlegungen mit ein (V 22). Die Lösung liegt am Ende darin, dass die Israeliten eine Möglichkeit finden, ihren eigenen Schwur erneut zu umgehen. Es gelingt ihnen somit, die von ihnen aufgebauten Anforderungen (O-Welt) zu wahren und ihnen gleichzeitig auszuweichen (V 22). Während das Unrecht an den Vätern, deren Töchter gegen ihren Schwur den Benjaminitern als Frauen gegeben werden, bedacht wird, wird die Gewalt, die den jungen Frauen aus Schilo angetan wird, hingegen nicht als Unrecht gekennzeichnet.

Das Bild der Israeliten und ihrer Handlungen bleibt ambivalent. Obwohl sie selbst nach streng geordneten und geregelten Vorgaben (O-Welt) handeln und JHWH regelmäßig in ihr Handeln mit einbeziehen, führen die geschilderten Ereignisse zu immer neuer, wenngleich in den Augen der Israeliten legitimer Gewalt.

Die Benjaminiter

Die Benjaminiter werden abwechselnd als „Benjamin“ (בִּנְיָמִן),⁵⁵⁵ „Söhne Benjamins“ (בְּנֵי־בִנְיָמִן),⁵⁵⁶ „Stamm Benjamin“ (שִׁבְטֵי בִּנְיָמִן)⁵⁵⁷ oder „Mann Benjamin“ (אִישׁ בִּנְיָמִן)⁵⁵⁸ bezeichnet. Sie werden in Ri 20–21 vor allem aus dem Blickwinkel der Erzählstimme und der Israeliten dargestellt. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Schilderung ihrer kriegerischen Fähigkeiten. Gleich zu Beginn wird nicht nur Benjamins Truppenstärke (V 15), sondern auch eine spezielle Eliteeinheit von linkshändigen Steinschleudern erwähnt (V 16).⁵⁵⁹

Die Benjaminiter kommen zwar selten zu Wort, doch wird ihre Perspektive immer wieder angesprochen (V 32, 39). Vor allem beim letzten Kampf werden mehrfach Einblicke in ihre Überlegungen und ihre Einschätzung

⁵⁵⁵ בִּנְיָמִן: 20,17.20.39.40.43.44.46; 21,1.14.15.16.17.

⁵⁵⁶ בְּנֵי־בִנְיָמִן: 20,3.14.15.18.21.23.24.28.30.31.32.36.48; 21,13.20.23.

⁵⁵⁷ שִׁבְטֵי בִּנְיָמִן: 20,12.

⁵⁵⁸ אִישׁ בִּנְיָמִן: 20,41.

⁵⁵⁹ Erneut werden Linkshänder als besonders geschickte Kämpfer erwähnt (vgl. Ehud in Ri 3). Diese Charakterisierung der Benjaminiter findet sich auch in 1 Chr 12,2.

des Kampfgeschehens (K-Welt) gegeben. Die LeserInnen werden jedoch nicht im Unklaren darüber gelassen, ob die Einschätzung der Benjaminer richtig ist oder nicht. Einblicke in die strategischen Planungen der Israeliten, oder häufiger noch Kommentare der Erzählstimme, ordnen das Wissen der Benjaminer in die größeren Zusammenhänge ein und verweisen auf ihre Fehleinschätzungen. Das Missverständnis trägt zugleich mit dazu bei, die Spannung der Erzählung aufzubauen. So erlaubt eine kurze monologische Rede der Benjaminer (V 32) Einblick in ihre Einschätzung der Kampfsituation, doch gleich anschließend wird dem eine Rede der Israeliten gegenübergestellt, die zeigt, dass der Eindruck der Überlegenheit der Benjaminer mit zum Plan der Israeliten gehört. Wenig später weist ein Kommentar der Erzählstimme sogar explizit darauf hin (V 34): Die Benjaminer erkennen nicht, dass das Unheil (רעה) sie bereits erreicht hat.⁵⁶⁰ Die Formulierung erinnert mit dem Aufgreifen von רעה, dem Unheil oder dem Bösen, an die Tat, die den Ausgangspunkt für den Bürgerkrieg bildet. Es erinnert an das Böse, das der Nebenfrau widerfuhr, und ebenso an das Böse, das Israel aus seiner Mitte ausrotten will. Dieses Böse fällt nun zurück auf seine Verursacher, die das noch nicht erkennen. Die Erzählstimme schließt an diesen Kommentar zum Wissensstand der Benjaminer (K-Welt) einen Vorausblick an (V 35–36), der sowohl den Ausgang der Schlacht vorwegnimmt als auch die dann einsetzende Erkenntnis der Benjaminer.⁵⁶¹ Der folgende V 37 kehrt zum aktuellen Kampfgeschehen zurück, und V 39 bietet in Form einer monologischen Rede noch einmal einen Einblick in die vorläufig noch siegessicheren Überlegungen der Benjaminer. Für die LeserInnen wird immer deutlicher, dass die Benjaminer den Überblick verloren haben (ihre K-Welt ist nicht adäquat). Ihre Wahrnehmung, die ihren Irrtum offensichtlich macht, wird in V 40 geschildert, und anschließend wird explizit erwähnt, dass sie nun erkennen, dass das Unheil (רעה) sie erreicht hat.

Obwohl die Benjaminer als Gegner Israels auftreten, klingt in der Erzählung immer wieder deutlich an, dass diese Feindschaft unter den Stämmen

⁵⁶⁰ Die Identifizierung des sPP הַבּ erfolgt nicht explizit. Aus dem Kontext legt sich die Annahme nahe, dass die sonst stets siegessicheren Benjaminer das wechselnde Kriegsglück nicht erkennen. Ähnlich erzählt auch Ri 16,20 von Simson, der die veränderte Situation ebenfalls nicht erkennt.

⁵⁶¹ Auch an dieser Stelle erfolgt keine explizite Identifikation, es können sowohl die Benjaminer als auch die Israeliten gemeint sein. Liest man 36a–b ohne Annahme eines Subjektwechsels, dann erkennen die Benjaminer ihre Niederlage. Vgl. *Satterthwaite*, *Narrative artistry*, 84.

Israels unangemessen ist und der Sieg über die Benjaminiter nicht zu einem Jubel über die Vernichtung von Feinden führt. Vielmehr wird in den Kommentaren der Erzählstimme deutlich, dass die im Kampf gefallenen Männer als Verlust zu beklagen sind. Zweimal betont die Erzählstimme, dass die gefallenen Benjaminiter, tapfere und kriegstüchtige Männer gewesen seien (20,44.46).

Der Konflikt zwischen den Israeliten und Benjaminitern gründet in den unterschiedlichen Vorstellungen von Solidarität und Verfügungsgewalt. Während die Israeliten darauf bestehen, das Böse wegzuschaffen, weigern sich die Benjaminiter, der Forderung nach der Auslieferung der Männer Gibeas nachzukommen (20,13). Sie zeigen in dieser Frage keine Solidarität mit ganz Israel und beugen sich auch nicht einer überwältigenden Mehrheit.

JHWH

JHWH wird in diesen Schlusskapiteln des Richterbuchs zwar als Wertungs- und Ordnungsinstanz ernst genommen, aber er wird nicht in dieser Rolle dargestellt. Das führt in der Kommunikation zwischen JHWH und den Israeliten zu Komplikationen. Aus der Spannung zwischen der Erwartungshaltung, dass eine zustimmende Antwort JHWHs eine Erfolgszusage ist, und dem sich einstellenden Misserfolg erscheinen die Antworten zunächst irritierend. Die erste Frage der Israeliten will in Erfahrung bringen, wer den Kampf beginnen soll. Die Antwort JHWHs bezieht sich auch nur auf diese Frage: „Juda zuerst“ (20,18). Von Erfolg oder Misserfolg ist nicht die Rede.⁵⁶² Die zweite Frage der Israeliten bezieht sich auf die Fortsetzung des Kampfes, auch das beantwortet JHWH mit einer Zustimmung (V 23). Erneut fehlt jeder Hinweis auf den Ausgang des Kampfes. Erst auf die dritte Frage, die sich wiederum auf die Fortsetzung des Kampfes bezieht, antwortet JHWH mit einer Siegeszusage: „Morgen werde ich ihn (Benjamin) in deine Hand geben“ (V 28). Die Verteilung der entscheidungstragenden Rolle verschiebt sich durch diese Darstellung. Es ist nicht mehr JHWH, der den Israeliten klare Anweisungen erteilt, vielmehr sind die Israeliten trotz JHWHs Antworten auf sich gestellt.⁵⁶³ Im Unterschied zu den vorangegangenen Erzählungen der Richter ergreift JHWH weder die Initiative noch schlägt er eine

⁵⁶² Obwohl der erste Teil der Antwort deutlich auf Ri 1,2 anspielt, fehlt im Vergleich zu Ri 1,2 der zweite Teil, die explizite Zusage des Sieges.

⁵⁶³ Eine explizite Begründung dafür, warum die Antwort JHWHs und die Zusage des Erfolgs auf mehrere Kommunikationsversuche verteilt erscheint, wird nicht gegeben.

Strategie vor; diese Aufgabe bleibt ebenfalls ganz Israel überlassen.⁵⁶⁴ Einzig in V 35 erwähnt die Erzählstimme kommentierend, dass JHWH Benjamin vor Israel schlägt (נגף).

In Ri 21 kommt JHWH selbst nicht mehr zu Wort und wird nur in den Überlegungen der Israeliten erwähnt. Sie beziehen ihn in ihre Überlegungen mit ein, ohne dass dabei deutlich wird, ob ihre Vorstellungen angemessen sind. JHWH erscheint dabei als ein Fixpunkt, dem gegenüber man Verpflichtungen eingeht, die dann absolut bindend sind. Allerdings fällt auf, dass es stets Verpflichtungen sind, die von Israel ausgehen und keine Bestätigung von Seiten JHWHs erfahren.⁵⁶⁵

Das Problem einer Projektion deutet sich auch in 21,15 an, als die Israeliten den „Riss in den Stämmen“ ganz JHWH zuschreiben. Die Koordination von Gesetzen und Ordnungen, von JHWH gewährter Hilfe und eigenem Handeln und Planen löst sich auf. Die Idee, ausgerechnet ein Fest JHWHs (חג-יהוה) zum Anlass für den Frauenraub zu nehmen (21,19), lässt ebenfalls Zweifel am JHWH-Bild der Israeliten aufkommen.

Am Ende bleibt das JHWH-Bild dieser Erzählung ambivalent. Insbesondere die fehlende Einordnung aus der Perspektive JHWHs weist darauf hin, dass es in dieser Erzählung bei einem Gottesbild der Israeliten bleibt, dessen Evaluierung, ähnlich dem der Michaerzählung (Ri 17), den LeserInnen obliegt.

2.11.3. Eine Rettung mit großen Verlusten

Der Versuch der Israeliten, das Böse aus Israel wegzuschaffen (20,13) greift die Rahmenformulierung „das Böse tun“ auf und dreht sie erstmals explizit um. Nun versucht Israel sich dem entgegenzustellen und das Böse aus seiner Mitte wegzuschaffen. Die für die gesamte Textwelt gültigen Ordnungen (O-Welt der TAW) werden damit auch als Vorstellungen der Israeliten (O-Welt) gezeigt. Die Betonung dieser Ausgangslage ist für die im Folgenden geschilderten Handlungen wichtig, die zunächst alles nur noch zu verschlimmern scheinen. Die Weigerung Benjamins, den Entschluss der Koalition der Stämme mitzutragen, steht am Anfang des Konflikts, der sich für die Israeliten im Folgenden in der Unvereinbarkeit von zwei Forderungen zeigt: Der Forderung nach einer konsequenten Wegschaffung des Bösen und jener der Solidarität unter den Stämmen.

⁵⁶⁴ „JHWH, der sonst im Richterbuch die Kriegsbefehle gegen die Unterdrückung Israels gibt, schreitet hier erst ein, als die Israeliten ihn eindringlich anflehen, er ergreift nicht selbst die Initiative.“ Eversmann, Gottesbefragung, 28.

⁵⁶⁵ Eine ähnliche Darstellung findet sich beim Gelübde Jiftachs in Ri 11,30.

Mit diesem Konflikt werden die Israeliten alleingelassen. Solange sie Böses taten, hat JHWH regulierend eingegriffen, jetzt scheint diese klare Leitungsfunktion abwesend zu sein, und sie sind auf ihre eigene Interpretation angewiesen. JHWH tritt als Akteur in den Hintergrund. Nicht der von Gott eingesetzte Richter stellt das zerschlagene Israel wieder her, sondern Israel rettet sich selbst. Ähnlich wie in der Michaerzählung scheint auch hier die Einstellung der Protagonisten (O-Welt) in Ordnung zu sein, auch an ihrer Ausrichtung an JHWH ist in dieser Erzählung nichts auszusetzen, und trotzdem führen die Ereignisse beinahe in die Katastrophe. Die Kritik der Erzählstimme fehlt, und es sind erneut keine Richtlinien vorhanden, nach denen die Erzählung klar beurteilt werden könnte.

Trotz aller Wirren weist der Schluss der Erzählung und damit zugleich der Buchschluss auf ein versöhntes Ende hin. Die erzählte Textwelt ist zwar anfällig für Störungen von innen (und außen), aber das Ziel von Ri 1 ist weitgehend erreicht. Die Stämme leben jeder in seinem Landbesitz, die Solidarität unter ihnen ist wiederhergestellt.

Von diesem versöhnten Ende her lässt sich der abschließende Kommentar der Erzählstimme auch nicht eindeutig negativ lesen. Die königslose Zeit hofft nicht auf eine Rettung durch einen König, es ist vielmehr eine Beschreibung; und auch die Orientierung an dem „Rechten in den Augen der einzelnen IsraelitInnen“ erweist sich am Ende als zielführend oder zumindest ausreichend.⁵⁶⁶

⁵⁶⁶ Vgl. *Niditch*, Judges, 211.

KAPITEL 3

KONZEPTIONEN ISRAELS

Die vielfältigen Erzählungen des Richterbuchs ranken sich um einige zentrale Themen, die sie auf je unterschiedliche Weise beleuchten. Im Mittelpunkt steht die Frage nach der Identität des Volkes, die sowohl nach außen als auch nach innen konstituiert werden muss. Im einen Fall geht es die Abgrenzung zu anderen Völkern, im anderen um die Konstruktion und Organisation des Volkes. An der Schnittstelle der beiden Bereiche steht das Problem der Führung des Volkes, die diese Identität sichern soll.

Diese Themen werden im Richterbuch nicht systematisch entwickelt, vielmehr werden verschiedene Einzelbilder nebeneinander gestellt, die mithilfe sprachlicher und thematischer Gemeinsamkeiten (lose) miteinander verbunden sind. In den folgenden Ausführungen werden die zentralen Themen als ein Querschnitt durch das gesamte Buch skizziert. Das Ringen des Richterbuchs um eine Antwort auf die drängenden Fragen rund um die Identität des Volkes erweist sich erneut in einem vielstimmigen Diskurs. Wenngleich es möglich ist, die verschiedenen Aspekte und Perspektiven zu beschreiben und auch eine Dynamik in der Entwicklung der Themen festzustellen, so bleibt das Richterbuch eine letzte verbindliche Antwort schuldig. Dadurch werden die RezipientInnen in den Disput miteinbezogen, und es liegt an ihnen, diese Zeit einzuordnen und zu bewerten.

3.1. ISRAEL – VOLK UND STÄMME

Die Konzeption Israels changiert im Richterbuch zwischen der Vorstellung eines Volkes und eines Zusammenschlusses einzelner Stämme. Wie sich diese beiden Größen zueinander verhalten, wird jedoch nicht eindeutig geklärt. Ebenso wenig wird eine Entwicklung verschiedener Organisationsformen oder Gemeinschaftsbildungen gezeigt. Die unterschiedlichen Konzepte bleiben in verschiedenen Kombinationen nebeneinander bestehen.

Die Abgrenzung Israels nach außen erfolgt auf mehreren Ebenen, sowohl ethnisch und topografisch als auch religiös und ethisch. Das Buch beginnt mit einer Inbesitznahme des Landes, womit gleichzeitig eine Abgrenzung

gegenüber anderen Völkern verbunden ist, die zunächst aus dem Land vertrieben werden und anschließend in keinem Bezug mehr zu Israel stehen sollen. Auf sozialer und insbesondere auf religiöser Ebene wird eine strikte Trennung gefordert. Dies bleibt jedoch weitgehend eine Zielvorstellung, die nicht erreicht wird. Die daraus entstehende Gefährdung der Identität Israels wird durch die Bedrohung von feindlichen Völkern, die von außen ins Land drängen, verstärkt. Diese Gefahr wird jedoch durch die Konflikte zwischen einzelnen Stämmen, ausgelöst durch unsolidarisches Verhalten, überboten.

Die episodenhafte Darstellung, die nur teilweise chronologisch angeordnet ist (Ri 3–16), gewährt zudem verschiedene Einblicke in die Zeit und verstärkt dadurch den Eindruck von Israel als einer heterogenen Entität.

3.1.1. *Israel als Einheit*

Das Bild von Israel als einheitlicher Größe durchzieht das gesamte Richterbuch. Dies kommt bereits in der Bezeichnung „Israel“ (יִשְׂרָאֵל)¹ oder „Söhne Israels“ (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), seltener auch עם,² zum Ausdruck. Als weitere Bezeichnung findet sich „Mann Israels“ (אִישׁ יִשְׂרָאֵל), ein Ausdruck, der meist die kampffähigen Männer Israels umfasst.³ Zudem erstreckt sich die Perspektive von Gesamtisrael auch auf die Bezeichnung der Gottheit, die in fünf direkten Reden explizit als Gottheit Israels angesprochen wird.⁴

Blickt man zunächst nur auf die Verteilung des Vorkommens von יִשְׂרָאֵל, so zeigt sich ein Schwerpunkt am Beginn des Buches (Ri 2–3), dann erneut in Ri 10–11, und ein deutlicher Höhepunkt am Ende (Ri 20), während sich

¹ Die relative Häufigkeit, mit der Israel im Richterbuch genannt wird (1,19 %), wird nur im Buch Hosea (1,22 %) übertroffen. Häufige Vorkommen finden sich noch im Buch Josua (1 %), Amos (0,95 %), Numeri (0,94 %) und den Königsbüchern (0,93 %).

² עם bezeichnet häufig nur einen Teil des Volkes, insbesondere das Kriegsvolk (sehr häufig in Ri 7; 9; 20). Mit עם können auch die Bewohner einer Stadt (Ri 9,42.45) oder das Volk eines Stammes (Ri 10,18; 11,11; 18,20) bezeichnet werden.

³ Die Formulierung im Singular steht in den meisten Fällen für den Plural „Männer Israels“, so Ri 7,23; 8,22; 9,55; 20,17.20.22.36.38.39.41.42.48; 21,1. Singulare Bedeutung findet sich nur in Ri 7,14. An drei Stellen wird die Pluralbedeutung mit כל-אִישׁ יִשְׂרָאֵל explizit gekennzeichnet (Ri 7,8; 20,11.33). Die Bezeichnung אִישׁ יִשְׂרָאֵל findet sich außer im Richterbuch auch gehäuft in den Büchern 1–2 Sam (18×), Jos (5×) und Num (8×). Dabei ist die Singular-Bezeichnung geläufiger als die Plural-Formulierung אִנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל, die sich insgesamt nur achtmal in 1–2 Sam findet. Vgl. auch *Hentschel; Nießen*, Bruderkrieg, 30.

⁴ Rede Deborahs (Ri 4,6; 5,3); Rede des Propheten (6,8); Rede Jiftachs (11,21.23); Bitte des Volkes (21,3).

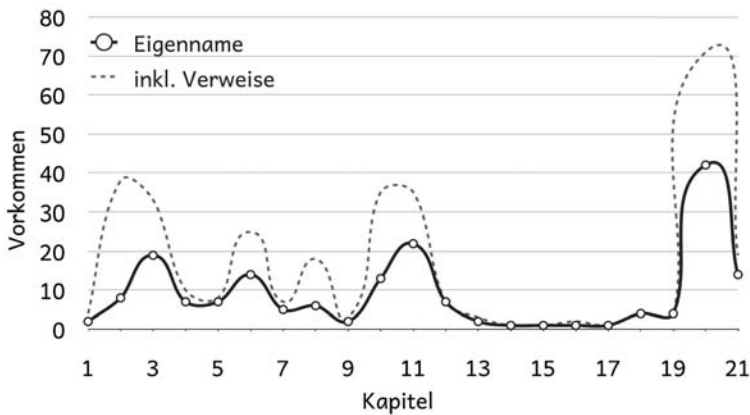


Abbildung 3.1: Verteilung der Erwähnung „Israels“

in den Kapiteln 13–17 die Erwähnung Israels auf ein Minimum beschränkt (siehe Abb. 3.1).⁵

Die erste Erwähnung der בני ישראל erfolgt gleich zu Beginn des Richterbuchs (Ri 1,1). Obwohl das Hauptaugenmerk in Ri 1 auf den einzelnen Stämmen liegt, fügt die Erzählstimme auch den Gesamtblick ein und lässt die Stämme am Beginn als Einheit auftreten. Diese Perspektive wird in V 28 in einem rückblickenden Kommentar noch einmal sichtbar. In der zusammenfassenden Schilderung und Wertung der gesamten Epoche in Ri 2,1–3,6 stehen dann die בני ישראל im Mittelpunkt.⁶ In diesem Abschnitt werden die einzelnen Stämme nicht mehr erwähnt, und das Volk kommt ausschließlich als geschlossene Einheit in den Blick. Die Betonung liegt dabei auf der Kontinuität seit der „Herausführung aus Ägypten“, sowohl in der Rede des Boten JHWHs (Ri 2,1) als auch in der zusammenfassenden Darstellung der Erzählstimme (Ri 2,11–19) wird gleich zu Beginn dieser Zusammenhang betont (V 12). Im Hinblick auf die Wertung des Volkes dominiert eine negative Beurteilung der aktuellen Situation. Der Rückblick auf die Zeit der Herausführung und vor allem die Zeit Josuas (Ri 2,7–9) dient als Kontrastfolie, auf der das geschilderte Verhalten des Volkes besonders

⁵ Nimmt man die pronominalen Verweise und Verbformen, die ein Tun Israels bzw. der Söhne Israels bezeichnen, noch hinzu, so bestätigt und verstärkt sich dieses Bild.

⁶ Der Bote JHWHs wendet sich an alle Söhne Israels (Ri 2,4), und das Volk (עם) reagiert auf seine Botschaft; der Rückblick in die Zeit Josuas nimmt ganz Israel in den Blick (Ri 2,6–7.10), ebenso spricht das Richterschema (Ri 2,11–19) und die Zusammenfassung mit Blick auf das Verhältnis zu den anderen Völkern von ganz Israel (Ri 2,20.22; 3,1.2.4.5).

negativ auffällt, denn das gegenwärtige Israel wird den Erwartungen nicht mehr gerecht.

Erstmals wird in Ri 2 auch die Erwartung an das Volk genannt, die zunächst in der Rede des Boten (Ri 2,1–2) positiv formuliert wird, doch anschließend nur noch negativ, in Form des aufgezeigten Fehlverhaltens (Ri 2,2.11–13.17.19; 3,6), zur Sprache kommt. Damit wird eine grundlegende Ordnung (O-Welt) eingeführt, an der das Volk im Folgenden immer wieder gemessen wird. Diese Schilderung des Volkes stellt eine klar erkennbare eigene Perspektive innerhalb des Richterbuchs dar, die durch die Rahmenformulierungen auch in den einzelnen Erzählungen präsent bleibt und die Bewertung der gesamten Epoche ausschließlich mit Blick auf das Volk und dessen Beziehung zu JHWH einbringt.⁷ Dieser Blick auf die Gesamtgröße Israel in den Rahmenversen bildet den Hintergrund für die Einzelerzählungen.

In der Otniëlerzählung, die ganz dem Rahmenschema folgt und als einzigen individuellen Zug den Namen eines Richters und des feindlichen Herrschers einsetzt, dominiert noch die gesamtisraelitische Perspektive. Doch auch in den folgenden beiden Erzählungen scheint die Gesamtperspektive wie selbstverständlich durch. In der Erzählung von Ehud wird das Volk nur als Israel erwähnt (Ri 3,15.27). Zwar wird Ehud als Benjaminiter vorgestellt (V 15), seine Stammeszugehörigkeit spielt in der Folge jedoch keine Rolle mehr. Als er nach dem Mord an Eglon zur Verfolgung der Moabiter aufruft, folgen ihm die Söhne Israels, die jedoch nicht weiter differenziert werden.

In der Deboraerzählung heißt es bei der Vorstellung Deboras ebenso, dass die *בני ישראל* zu ihr hinaufziehen (Ri 4,5). Ihr Funktion als Richterin wird so, obwohl ortsgebunden, zugleich gesamtisraelitisch gedeutet.⁸ Von diesem Gesamtblick aus löst Debora die von Jabin und Sisera ausgehende Bedrohung jedoch lokal. In der Schilderung der kriegerischen Auseinandersetzung treten die beiden Stämme, die der Bedrohung am nächsten sind, nämlich Naftali und Sebulon, in den Vordergrund. Debora fordert mit

⁷ Im Unterschied dazu wird in den folgenden Erzählungen von diesem Fehlverhalten, das so betont am Anfang steht, jedoch nur sehr selten berichtet. So beispielsweise in Ri 6,25–32, der Erzählung von der Zerstörung des Baal-Altars durch Gideon, sowie zu Beginn der Jiftacherzählung. In 10,6 wird das „Böse“ als Fremdgötterverehrung explizit angesprochen; zudem wird die Perspektive Gottes (Ri 10,11–14) ausführlich geschildert, und auch die Perspektive der IsraelitInnen (ihre O-Welt und W-Welt) wird in ihrem Schuldbekenntnis und ihren Versprechungen sichtbar.

⁸ Vgl. *Groß*, Richter, 267.

Berufung auf ein Wort JHWHs Barak auf, diese für den Kampf gegen Sisera zu mobilisieren.

Eine Änderung der Darstellung erfolgt in der Gideon Erzählung, in der die gesamtisraelitische Perspektive als eine eigene Stimme in der Gestalt JHWHs und seines Boten zu Wort kommt. Insbesondere in der Hinführung Gideons zu seiner Aufgabe ist wiederholt vom Retten Israels die Rede, und auch das Gespräch im Lager der Midianiter zeugt von einer Auseinandersetzung ganz Israels. Dass es bei der Darstellung Gideons um die Frage nach der Relevanz Israels und seiner Gottesbeziehung geht, wird bereits im einleitenden Dialog, in dem Gideon gerade dieser Vorstellung gegenüber die Rolle des Skeptikers zugedacht wird, hervorgehoben. Zur Klärung der Frage repräsentiert Gideon im Fortgang der Erzählung zusammen mit den von JHWH handverlesenen 300 Kriegern ganz Israel. Damit rückt die Vorstellung von Israel in den Vordergrund, während das Aufgebot der einzelnen Stämme (Ri 6,34–35; 7,23–24) in den Hintergrund gedrängt wird. Erst die Auseinandersetzung mit den Efraimitern sowie den Männern von Sukkot und Penuël bringen neuerlich eine stärker fragmentierte Perspektive ein. Durch diese Anordnung der Perspektiven entsteht der Eindruck, dass sich das Gesamtbild auflöst. Erst das Angebot, als König zu herrschen, das die Männer Israels am Ende der Erzählung an Gideon richten, spiegelt einen Versuch, zur Gesamtsicht zurückzukehren, allerdings nun aus der Perspektive des Volkes. Die Intention der Männer Israels (ihre I-Welt und K-Welt), die mit Gideon als König die erfahrene Sicherheit erhalten wollen, entspricht allerdings nicht der Perspektive der Erzählstimme, nach der alle Versuche Israels, sich selbst zu definieren und Stabilität zu garantieren, scheitern.

In der folgenden Erzählung von Jiftach treten ein lokaler und ein ganz Israel umfassender Blickwinkel Seite an Seite, ohne sich einer Perspektive im Text zuordnen zu lassen. Sowohl der Erzählstimme als auch den erzählten Personen werden beide Gesichtspunkte zugeschrieben. Im Anschluss an die Einleitung werden die Kämpfenden zunächst als Söhne Israels oder Israel bezeichnet (Ri 10,17; 11,4). Sobald jedoch Jiftach die Führung der Gileaditer übernimmt, tritt er in den Vordergrund und zugleich an die Stelle ganz Israels. Die Boten des Königs der Ammoniter werden zu Jiftach gesandt (Ri 11,13), und auch in der Zusammenfassung der siegreichen Kämpfe wird nur Jiftach erwähnt (Ri 11,32). Während die Berufung Jiftachs in einem lokalen Rahmen erfolgt, nähert sich dieser dem Problem aus einer globalen Perspektive, die ganz Israel in den Blick nimmt. In seiner Argumentation gegenüber dem König der Ammoniter geht Jiftach stets von ganz Israel aus, und auch in der abschließenden Bitte ruft er Gott als Richter zwischen den

Söhnen Israels und den Söhnen Ammons an (Ri 11,27). Im erklärenden Kommentar der Erzählstimme zur Opferung der Tochter wird ebenfalls diese gesamtisraelitische Perspektive eingebracht. Wiederum im Rückblick zeigt sich, dass eine einzelne Figur, die Tochter Jiftachs, zu einer Erinnerung für ganz Israel geworden ist (Ri 11,39–40). Ein individuelles Schicksal bekommt dadurch kollektive Bedeutung. So wie Jiftach die Geschichte Israels erinnert, so wird die Geschichte seiner Tochter ein Teil der Erinnerung Israels. Gerade in diesem Kommentar wird deutlich, dass die Erzählstimme von einer Gesamtperspektive ausgeht und von dieser aus die einzelnen Episoden der Erzählung in den Blick nimmt.

In den letzten Kapiteln des Richterbuchs (Ri 20–21) tritt Israel erneut in den Vordergrund und handelt als eine Einheit. Dieser neue Zusammenschluss erfolgt aufgrund eines aktuellen Problemfalls, der eine gemeinsame Lösung verlangt. Neu an dieser Darstellung ist, dass die Trennung von Verbündeten und Gegnern nun quer durch Israel verläuft. Ähnlich der ethnischen Abgrenzung von „fremden Völkern“ wird in Ri 20–21 Benjamin, ein Stamm Israels, zum Außenseiter und Gegner. Die Entscheidung zwischen Israel und seinem Gegner fällt aufgrund der Stellung zu den Ordnungen (O-Welt), denen sich Israel verpflichtet weiß. Die Benjaminer, die der Verpflichtung nicht nachkommen „das Übel aus Israel zu entfernen“, begeben sich, so die Darstellung, in die Rolle des Gegners. Die am Beginn klare Grenzziehung wird im Verlauf der Erzählung jedoch zunehmend problematisiert. Trotz des Widerstands der Benjaminer und ihrer Weigerung, den Forderungen der restlichen Stämme nachzukommen, hält die Erzählung am Bild Israels als Gemeinschaft aller Stämme fest.

3.1.2. *Israel und seine Stämme*

Das Bild der Stämme und ihrer Anordnung knüpft an Vorstellungen des Josuabuches an, übernimmt diese aber nicht zur Gänze. Was einen Stamm ausmacht und wie dieser im Richterbuch konzipiert ist, wird nicht explizit erklärt.⁹ Israel wird gleich zu Beginn als eine nach Stämmen gegliederte Größe vorgestellt, und in den folgenden Erzählungen wird dieses Gesamtbild durch die Schilderung der Stämme erweitert und struktu-

⁹ Die Stämme treten zum einen als geschlossene Einheiten auf und werden wie eine Figur geschildert; zum anderen werden auch Strukturen sichtbar, wenn von den Anführern, Ältesten oder Obersten, die einen Stamm repräsentieren, die Rede ist. Diese Vorstellungen werden nicht weiter erläutert, sondern als bekannt vorausgesetzt.

riert.¹⁰ Bereits in Ri 1,1 werden die Israeliten durch die Frage, die sie an Gott richten, differenziert. In ihrer eigenen Wahrnehmung (K-Welt) verstehen sie sich als ein in Stämme gegliedertes „Wir“. Was innerhalb des Rahmenschemas jeweils ganz Israel betrifft, wird in den Erzählungen am Beispiel einzelner Stämme geschildert. So können diese beispielhaft für ganz Israel stehen und umgekehrt in der Erwähnung Israels alle mitgedacht werden. Zugleich wird in den Erzählungen jedoch auch deutlich, dass dieses Verhältnis keinesfalls unproblematisch ist.

Die ausführlichste Nennung einzelner Stämme erfolgt in Ri 1 und dem Siegeslied Deboras (Ri 5). Vergleicht man Ri 1 und Ri 5, so fehlen Juda, Simeon, Josef und Manasse im Deboralied, und umgekehrt werden in Ri 1 Issachar, Ruben und Gilead nicht erwähnt.¹¹ Diese beiden großen Aufzählungen unterscheiden sich jedoch nicht nur durch die Auswahl der Stämme, sondern auch durch die Bewertungsmaßstäbe, unter denen sie diese präsentieren. Das Ziel der Darstellung in Ri 1 ist die Eroberung des Landes, wobei die Einzelleistung jedes Stammes im Mittelpunkt des Interesses und der Bewertung steht. In Ri 5 hingegen ist es die Solidarität der Stämme im gemeinsamen Kampf, an der sie gemessen werden.

Die Aufmerksamkeit, die den einzelnen Stämmen zuteil wird, variiert stark. Die Unterschiede, die sich bereits zwischen den Darstellungen in Ri 1 und Ri 5 zeigen, werden in den Einzelerzählungen noch deutlicher. Die Spannweite reicht von ausführlichen Schilderungen über mehrmaliges Vorkommen bis hin zu bloßen Erwähnungen im Rahmen einer Aufzählung. Auf diese Weise wird zwar eine Vielzahl an Stämmen für das Gesamtbild in den Blick genommen, aber erzählerisch nicht entfaltet. Blickt man auf die stammesmäßige Herkunft der Richterfiguren, so zeigt sich auch hier kein ausgewogenes Bild. Insgesamt werden zwölf Richter namentlich vorgestellt, die sich allerdings nicht gleichmäßig auf die Stämme Israels verteilen, denn nur acht Stämme bringen Richtergestalten hervor (siehe Tabelle 3.1).¹²

¹⁰ Als Bezeichnung für die Gesamtheit Israels findet sich „Stämme Israels“, so Ri 18,1; 20,2.10.12; 21,5.8.15; „alle Stämme“ Ri 20,2.10; 21,5.

¹¹ Der Stamm Gad wird im Richterbuch überhaupt nicht erwähnt.

¹² Zwei Richter stammen aus Juda (Otniël, Ibzan) und Gilead (Jaïr und Jiftach), eine Stammeszuordnung fehlt bei Schamgar und Debora; aus Benjamin wird Ehud genannt, Gideon stammt aus Manasse, Tola von Issachar, Elon von Sebulon, Abdon von Efraim, Simson aus Dan; es fehlen Richter aus Ascher, Naftali, Ruben, Simeon.

Tabelle 3.1: Die Stämme

Stämme	Ri 1	Ri 5	Ri 6–7	Richter	weitere Figuren
<i>Juda</i>	×			Otniël Ibzan	Achsa (Ri 1) Levit (Ri 17) Nebenfrau (Ri 19)
<i>Simeon</i>	×				
<i>Josef</i>	×				
<i>Benjamin</i>	×	×		Ehud	Bewohner Gibeas (Ri 19) ganzer Stamm (Ri 20–21)
<i>Efraim</i>	×	×	×	Abdon	
<i>Gebirge Efraim</i>					Micha, seine Mutter (Ri 17) der Gastgeber in Gibeas stammt aus dem Gebirge Efraim (Ri 19) Levit wohnt als נָזִיר im Gebirge Efraim (Ri 19)
<i>Manasse</i>	×		×	Gideon	
<i>Sebulon</i>	×	×	×	Elon	
<i>Naftali</i>	×	×	×		Barak (Ri 4)
<i>Gilead</i>		×		Jiftach Jaïr	
<i>Dan</i>	×	×		Simson	Kundschafter (Ri 18) ganzer Stamm
<i>Issachar</i>		×		Tola	
<i>Ascher</i>	×	×	×		
<i>Ruben</i>		×			
<i>unbekannt</i>				Debora Schamgar	

Die Stämme und das Land

Die Vorstellung eines Stammes ist im Richterbuch eng mit einer territorialen Zuordnung und der Vorstellung eines Besitzanspruchs verknüpft.¹³ Die-

¹³ Vergleicht man die Anordnung der Stämme, wie sie in Ri 1 genannt wird, mit anderen Anordnungen, so zeigt sich, dass im Richterbuch nur die territoriale Einteilung vorkommt, nicht jedoch ein genealogisches Anordnungsschema. Die Grundlage für dieses territoriale Schema findet sich im Buch Josua (Jos 13–19), in den Berichten von der Zuteilung des Landes. Sie findet sich darüber hinaus auch in Jos 21,4–7.9–38; Ri 1,2–35; 5,14–18; Ez 48,1–28; 1Chr 6,39–48.50–66; 12,25–38. Innerhalb des territorialen Schemas lassen sich zudem zwei Variationen unterscheiden: eine Variante nennt die Stämme gemäß der Zuteilung ihrer Territorien, die andere reflektiert die endgültige Landverteilung, wobei Dan in den Norden rückt. Vgl. Kallai, *Twelve-tribe systems*, 57–77.

ser Aspekt bildet von der Landnahme bis zur Verteidigung des Landes ein zentrales Thema des Richterbuchs. Die Vorstellung der Verteilung der einzelnen Stämme im Land bildet somit eine „Mental Map“, die den Erzählungen zugrunde liegt. Bei der Beschreibung der Eroberung des Landes bleibt jedoch das Ziel, das die einzelnen Stämme in Ri 1 verwirklichen wollen, weitgehend eine Wunschvorstellung (I-Welt). Das Raumkonzept vom Land der Stämme Israels kann nicht vollständig umgesetzt werden.

Dieser Erzählfaden wird in Ri 18 erneut aufgegriffen. Die Bemühungen Dans, einen Siedlungsraum zu finden (Ri 1,34), werden fortgesetzt, indem nun von einer erfolgreichen Landnahme im Norden des israelitischen Siedlungsgebietes erzählt wird. Die Bemühungen um den Besitz und die Vorherrschaft im Land sind damit abgeschlossen. Am Ende des Buches (Ri 20–21) sind die Stämme Israels erneut unter einem territorialen Aspekt zu einer Gesamtheit verbunden: „von Dan bis Beerscheba und das Land Gilead“ (Ri 20,1), und in Ri 21,24 kehren die Söhne Israels jeder zum Erbbesitz seines Stammes zurück (אִישׁ לְנַחֲלָתוֹ).¹⁴

Innerhalb der einzelnen Erzählungen steht die Frage der Verteidigung des Landes im Zentrum. Meist wird zu Beginn eines Erzählzyklus die Bedrohungssituation für ganz Israel angeführt, doch ebenso kann ein fließender Übergang von der Bedrohung einzelner Stammesgebiete zu ganz Israel geschildert werden. So wird beispielsweise in der Einleitung der Jiftacherzählung die Gefahr, die von den Feinden ausgeht, zu einem detailreichen Bild aufgelöst. Die Gesamtgröße Israel rückt während der Bedrohung Stück für Stück in den Blick, immer mehr Stämme sind von der herannahenden Gefahr bedroht. Zunächst betrifft es nur die „Söhne Israels, die jenseits des Jordan im Land der Amoriter wohnen“ (Ri 10,8), doch dann werden auch Juda, Benjamin und Efraim von der Bedrohung erfasst bis V 9 summarisch festhält: „Israel war sehr bedrängt.“

Obwohl die einzelnen Erzählungen immer wieder davon berichten, dass Israel und seine Stämme von anderen Völkern bedroht werden, stehen der Besitz des Landes und das Wohnen im Land nicht infrage. Gefährdet ist vielmehr das Recht auf Herrschaft im Land, das Israel von den fremden Völkern streitig gemacht wird; sie werden unterdrückt (Ri 4,3; 6,2; 10,8), sie müssen fremden Herrschern dienen (Ri 3,8.14) oder sie werden ausgebeutet (Ri 6,3–6), aber sie werden nicht aus dem Land vertrieben. Die Gefährdung

¹⁴ Vgl. Jos 24,28; innerhalb des Richterbuchs ist damit Ri 2,6 erfüllt, das Land scheint nun bereits im Besitz der Stämme zu sein. Die Rückkehr in den „Erbbesitz“ findet sich ebenfalls im Rahmen der Rückkehrhoffnungen aus dem Exil, so z. B. Jer 12,15; und auch in Neh 11,20 wird bei der Schilderung der Ordnung im Land ein nach Erbbesitz geordnete Modell aufgegriffen.

ist jedoch keineswegs geringer. Wenn Israel des Anspruchs auf die Gestaltung des Landes verlustig geht, so kommt das einem Landverlust gleich. Ohne die Möglichkeit, eine eigenständige räumliche Praxis zu etablieren und den Raum zu konzipieren, wird das Land zum fremden Land. Das Land als Verheißungsraum, so wie es im Buch Josua konstituiert wurde,¹⁵ ist dadurch immer wieder bedroht.¹⁶

Neben dem Problem des ständig bedrohten Raums tritt auch eine auffallende Leerstelle im Richterbuch deutlich hervor, nämlich das Fehlen eines zentralen Kultortes.¹⁷ Heilige Orte im Sinn von lokalen Kultorten werden zwar mehrfach erwähnt, aber es bleibt entweder bei einer beiläufigen Einfügung in die Erzählung, beispielsweise der Altar, den Gideon baut, der Ort, an dem Manoach ein Opfer darbringt. Im Zusammenhang mit der Versammlung des ganzen Volkes vor Gott wird Mizpa erwähnt (Ri 20; 21); in Bochim bringt das Volk ein Opfer dar (Ri 2). Andere Kultorte werden hingegen kritisch in den Blick genommen und dekonstruiert, so z. B. das Gotteshaus des Micha oder Bet-El (Ri 21). Ein für alle verbindliches Zentrum hingegen fehlt, und ebensowenig kommt es zur Konzeption eines heiligen Raums.¹⁸

Die einzelnen Stämme

Der erste Stamm, der im Richterbuch erwähnt wird, ist Juda. Bereits in Ri 1,2 verlässt die Darstellung ganz Israel und der Blick richtet sich mit der Antwort JHWHs auf Juda, der mit der Eroberung des Landes beginnen soll. Die weitgehend erfolgreiche Landnahme,¹⁹ von der im Folgenden erzählt wird, weckt gleich zu Beginn hohe Erwartungen für alle im Anschluss genannten Stämme. Die Kämpfe Judas werden zudem nicht nur

¹⁵ Vgl. *Ballhorn*, Israel am Jordan, 130.

¹⁶ Die Ursache für diese ständige Bedrohung sieht das Richterschema allerdings in Israels eigenem Verhalten. In Anspielung an die Vorstellungen in Dtn 28 werden die Folgen von Israels Weigerung erzählt, Gottes Gebote vom Horeb umzusetzen: „Militärische Bedrohung durch Feinde (28,49–57), Schutzlosigkeit (28,66; 31,17), Unordnung (28,65), Gewalt (28, 25–35) und Zerstreuung über die ganze Erde (28,63 f.).“ *Geiger* Gottesräume, 314.

¹⁷ Im Buch Josua fehlt ganz ähnlich eine zentrale (kultische) Instanz. *Ballhorn* deutet diesen Befund als bewusstes „Jerusalemschweigen“ und „Tempelschweigen“. An die Stelle eines zentralen Heiligtums treten verschiedene Orte, an denen sich „feierlich-rituell Stationen der Landnahme abspielen“. *Ballhorn*, Israel am Jordan, 107.

¹⁸ „The fact that we find the ark of the covenant in Beth-El with Phinehas the priest ministering before the ark (20:26–29), and that Beth-El is used as the central meeting place (20:18,26; 21:2) during the intertribal war in ch. 20, clearly indicates that it is a central sanctuary not only for the house of Joseph but also for the entire Israel.“ *Kim*, *Were Is the Home*, 253.

¹⁹ Die einzige Einschränkung des Erfolgs in 1,19 wird extra begründet.

summarisch zusammengefasst, sondern es werden zwei kleine Erzählungen eingeschoben (V 5–7; 12–16), die einen detaillierten Einblick ermöglichen und dabei die Größe Judas betonen. Trotz dieser hervorgehobenen Stellung am Anfang tritt Juda dann in den folgenden Erzählungen rasch in den Hintergrund.²⁰ Selbst die zwei Richterfiguren, Otniël (Ri 3) und Ibzan (Ri 12,8), die aus Juda stammen, werden erzählerisch kaum entfaltet. Erst in Ri 20,18, als sich ganz Israel zum Kampf gegen Benjamin versammelt, setzt die göttliche Antwort Juda erneut an die erste Stelle unter den Stämmen. Die explizite Anspielung auf Ri 1,2 erinnert zwar an deren am Beginn des Buches entworfenes Bild, führt es dann jedoch anders weiter, und auch Juda bekommt keine Sonderrolle zugewiesen.

Josef²¹ ist der zweite Stamm, dessen Eroberungen in Ri 1 ebenfalls als erfolgreich dargestellt werden. Zunächst wird, ähnlich wie bei der Darstellung Judas, die Eroberung von Bet-El als kleine Erzählung entfaltet (Ri 1,22–26). Später wird dann noch vermerkt, dass der Stamm Josef die Amoriter zur Zwangsarbeit nötigt und dadurch den Stamm Dan unterstützen kann (Ri 1,35). In den folgenden Erzählungen spielt Josef jedoch keine Rolle mehr.²²

Durch die positive Eroberungsschilderung werden die beiden Stämme Juda und Josef exemplarisch an den Anfang gestellt und knüpfen damit an die Vorstellung der erfolgreichen Landnahme im Buch Josua an. Doch wird dieses Bild rasch dekonstruiert, und die Misserfolge der im Folgenden geschilderten Stämme verweisen auf ein deutlich verändertes Bild im Richterbuch.

In den einzelnen Richtererzählungen wird den Stämmen ganz unterschiedliche Aufmerksamkeit zuteil. Während Juda in den Hintergrund tritt, werden Benjamin, Efraim und Dan stärker hervorgehoben.²³

Der Stamm Benjamin spielt in den Richtererzählungen eine wichtige Rolle, doch wird ein äußerst ambivalentes Bild dieses Stammes entworfen.²⁴ Wie den meisten Stämmen wird auch Benjamin in Ri 1 kein Erfolg bescheinigt,²⁵ dennoch erscheint dieser Stamm in den weiteren Erzählungen

²⁰ Juda wird lediglich in zwei Bedrohungssituationen erwähnt (Ri 10,9; 15,9–10).

²¹ Josef wird in Ri 1 als ein Stamm erwähnt und ähnlich wie Juda hervorgehoben. Vgl. *Kallai*, Twelve-tribe systems, 76.

²² Nach Jos 17,12–18 teilen sich die Söhne Josefs, Manasse und Efraim, das Stammesgebiet. Dabei erhält Manasse den nördlichen, Efraim den südlichen Teil des efraimitischen Berglandes. Vgl. *Neef*, Efraim, 304.

²³ Ohne dass es explizit erwähnt wird, scheint auch das Richterbuch von einer Aufteilung des Stammes Josef in die Stämme Efraim und Manasse auszugehen.

²⁴ Für ein Gesamtbild Benjamins vgl. *Davies*, Trouble.

²⁵ Im Unterschied zu Jos 15,63 wird in Ri 1,21 die Schuld am Verbleiben der Jebusiter in Jerusalem Benjamin und nicht Juda zugesprochen.

als äußerst kriegstüchtig. Sowohl Ehud als auch die Benjaminer in Ri 20–21 werden als hervorragende Kämpfer, aber zugleich auch als Einzelgänger charakterisiert. Im Lied der Debora werden die Benjaminer unter den Stämmen genannt, die mit in die Schlacht ziehen (5,14), in Ri 20 hingegen leisten sie den restlichen Israeliten erbitterten Widerstand. Obwohl an der Zugehörigkeit des Stammes Benjamin zu Israel nie gezweifelt wird, werden die Schwierigkeiten mit diesem Stamm ausführlich dargestellt.

Ähnlich problematisch wird auch Efraim geschildert.²⁶ Dieser Stamm erscheint im Richterbuch in der Rolle desjenigen, der sich rasch zurückgesetzt und vom jeweiligen amtierenden Richter übergangen fühlt. Sowohl in der Gideon Erzählung (Ri 8,1–2) als auch in der Jiftacher Erzählung (Ri 12,4–6) kommt es zu Auseinandersetzungen wegen einer vermeintlichen Benachteiligung Efraims.²⁷

Der Stamm Dan spielt ebenfalls in mehreren Erzählungen eine Rolle. Die Daniten werden als stark, aber auch als rücksichtslos und nur auf den eigenen Erfolg bedacht dargestellt. Auf individueller Ebene entspricht auch Simson, der danitische Held und Richter, dieser Beschreibung. An den anfänglichen Misserfolg bei der Landerobertung (Ri 1,34) knüpft Ri 18 an und erzählt ausführlich von einer geglückten Landnahme. Dadurch wandelt sich das Bild von einem erfolglosen zu einem äußerst erfolgreichen Stamm. Allerdings entsteht dabei nicht unbedingt ein positives Bild der Daniten. Obwohl sie sich als militärisch überlegen erweisen, wird die Landnahme auffällig kritisch dargestellt.

Die weiteren Stämme werden zwar erwähnt, in ihrer Eigenart jedoch nicht näher dargestellt. Der Stamm Manasse ist vor allem durch Gideon (ein Abiäsrter aus einer der Sippen Manasses) in den Erzählungen präsent. Sebulon und Naftali werden meist gemeinsam genannt. Die prominenteste Rolle erhalten sie in Ri 4, als sie unter der Führung von Barak in den Kampf gegen Sisera ziehen. Darüber hinaus werden sie auch in der Koalition Gideons erwähnt. Bedeutende Gestalten aus diesen Stämmen sind Barak, der aus Naftali stammt (Ri 4,6), sowie Elon aus Sebulon (Ri 12,11–12). Ascher wird im Siegeslied Deboras wegen seines Fernbleibens kritisiert, an der Koalition Gideons nimmt er hingegen teil. Die Stämme Issachar und Ruben werden

²⁶ Efraim wird insbesondere in den Prophezeiungen der Propheten Jesaja und Hosea als Synonym für das Nordreich verwendet. Vgl. *Tollington*, Judges, 192.

²⁷ „Die Zeit der Richter ist für Efraim eine Periode der Auseinandersetzungen nach außen mit den Kanaanäern und nach innen mit Manasse und den ins Ostjordanland abgewanderten Gileaditern.“ *Neef*, Efraim, 307.

im Deboralied erwähnt, Ruben kritisch, Issachar positiv. Dem Stamm Issachar wird zudem der Richter Tola (Ri 10,1) zugeordnet. Gilead wird in Ri 1 nicht als Stamm genannt, ist aber in der Jiftacherzählung ebenso wie in der Erwähnung des Richters Jaïr (Ri 10,3), präsent. Zwei namenlose Protagonisten werden außerdem dem Stamm Levi zugeordnet. Bei beiden wird nur der Stamm als identifizierendes Merkmal angegeben (Ri 17,7; 19,1), sodass sie ganz über diese Zugehörigkeit gekennzeichnet werden. Die diesem Stamm eigentümliche Landlosigkeit wird in Ri 17 und 19 explizit erwähnt, indem betont wird, dass diese Leviten an ihrem Wohnort als ortsansässige Fremde (גֵּרִים) verweilen.

Die ausgewählten Einblicke in die einzelnen Stämme zeigen ebenso wie die Schilderung der Stammegemeinschaft ein heterogenes und ambivalentes Bild. Es fehlen verbindende Richtlinien, und so entsteht der Eindruck, dass jeder Stamm teils für sich allein, teils in wechselnden Koalitionen sein Schicksal zu gestalten versucht.

3.1.3. *Die Selbstkonzeption Israels*

Das Verständnis von Israel als einer Einheit, so wie es im Richterbuch dargestellt wird, zeigt vor allem zwei verbindende Komponenten. Der erste identitätsstiftende Aspekt ist Israels Vergangenheit, insbesondere die Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten. Dieses Ereignis wird mehrfach erwähnt: Im Zusammenhang mit einer Anklage (Ri 2,1–2; 6,8–9; 10,11–13), in den kritischen Fragen Gideons (Ri 6,13) sowie in den Verhandlungen Jiftachs mit dem König der Ammoniter. Jedesmal wird darauf als maßgebliches Ereignis verwiesen, das Israels Verhalten, insbesondere gegenüber seiner Gottheit, bestimmen soll.

Wichtiger und im Richterbuch weitaus dominanter ist jedoch das Ideal der Solidarität unter den Stämmen. In positiven und negativen Beispielen wird wiederholt davon erzählt, dass solidarischer Handel für die Existenz Israels erforderlich ist. Kooperationen zwischen den Stämmen werden in Kampfsituationen zunächst als militärische Notwendigkeit geschildert. So wird bereits zu Beginn der Landerobertung das gemeinsame Vorgehen von Juda und Simeon erwähnt (Ri 1,3). In den einzelnen Richtererzählungen wird von einer Zusammenarbeit der Stämme beim Kampf gegen die Feinde und deren Verfolgung berichtet. So stößt Ehud auf dem Gebirge Efraim ins Horn, und die Söhne Israels folgen ihm (Ri 3,27); im Auftrag Deboras ruft Barak Naftali und Sebulon zum Kampf (Ri 4,6.10); Gideon ruft die Abiäriter, Manasse, Ascher, Sebulon und Naftali zum Kampf zusammen (Ri 6,34–35); später ruft er noch einmal die Männer aus Naftali, Ascher und Manasse

zur Verfolgung der Feinde auf; ebenso entsendet er Boten in das Gebirge Efraim, und auch die Männer Efraims folgen dem Aufruf (Ri 7,23–24). Nur das gemeinsame Handeln ermöglicht eine Befreiung und bildet auf diese Weise eine Grundlage für die Existenz Israels.

Im Siegeslied Deborahs steht der Solidaritätsgedanke ganz im Mittelpunkt.²⁸ Die Schilderung der Stämme ist geprägt von der Erwartung, dass alle sich am Kampf beteiligen und Deborahs Aufruf folgen. Die Themensetzung erfolgt gleich zu Beginn: „Weil man die Haare frei herabhängen ließ in Israel, weil das Volk sich als willig erwies.“²⁹ Dabei wird die Kampfbereitschaft der Israeliten³⁰ mit einer Aufforderung zum Gotteslob verknüpft. Lob JHWHs und Lob derer, die sich freiwillig am solidarischen Handeln des Volkes beteiligen, werden hier miteinander verbunden.³¹ Ein detailliertes Bild der Solidarität der einzelnen Stämme entwirft Ri 5,14–18, wobei in Form einer Aufzählung die einzelnen Stämme und ihre Beteiligung bzw. Nicht-Beteiligung genannt werden. Die Stämme Efraim, Benjamin sowie die Führer von Machir,³² Sebulon (V 14) und Issachar (V 15) werden lobend erwähnt, denn sie folgen Debora. Ebenfalls positiv nennt V 18 die Stämme Sebulon und Naftali. Diese beiden Stämme, die als Einzige in Ri 4 in den Kampf involviert sind, werden auch im Lied besonders hervorgehoben. Anschließend werden jene Stämme getadelt, die nicht zur Unterstützung aufgebrochen sind, so Ruben (V 15–16),³³ Gilead, Dan und Ascher (V 17). Sie blieben untätig sitzen. Die letzte Kritik, die in V 23 die Stadt Meros³⁴ trifft, fällt besonders schroff aus. Die Anklage der verweigten Solidarität wird in diesem Fall auf JHWH hin erweitert: „denn sie sind JHWH nicht zu Hilfe gekommen“. Die Solidarität der Stämme untereinander und ihre Loyalität gegenüber Debora und zu JHWH gehen ineinander über.

²⁸ Vgl. *Butler*, Judges, 145.

²⁹ *Groß*, Richter, 291. Die der figura etymologica כפרע פרע zugrunde liegende Verbform פרע wird verschieden übersetzt. In alttestamentlicher Verwendung findet sich dieses Verb jedoch nur in der Bedeutung „das Haar frei hängen lassen“. Die häufige Übersetzung mit „herrschen“ lässt sich nicht überzeugend nachweisen. Vgl. *Groß*, Richter, 297; ebenso *Butler*, Judges, 116.

³⁰ Vgl. *Groß*, Richter, 303.

³¹ Vgl. *Levin*, Alter des Deboralieds, 127.

³² Machir und Gilead werden im Deboralied wie zwei unterschiedliche Größen behandelt, obwohl sie meist beide als Sippen des Stammes Manasse gelten (z.B. Num 36,1; Jos 17,1). Vgl. *Groß*, Richter, 322. Dass Machir und Gilead genannt werden, ist eher ungewöhnlich. Kallai nimmt an, dass dabei Machir für Manasse und Gilead für Gad steht. Vgl. *Kallai*, Twelve-tribe systems, 78.

³³ Das Spottlied auf Ruben ist besonders ausführlich.

³⁴ Die Stadt Meros wird nur an dieser Stelle erwähnt.

Die Aufforderung zur Solidarität, wie sie das Deboralied entwirft, bleibt eine Zielvorstellung, deren Umsetzung in den folgenden Erzählungen immer problematischer dargestellt wird. Die Solidarität unter den Stämmen wird ebenso infrage gestellt wie die Loyalität zwischen Führungsgestalten und Stämmen sowie zwischen Einzelpersonen und Stämmen. Dies beginnt bereits in der Gideon Erzählung. Die Ephraimiten beschwerten sich bei Gideon über ihre scheinbar untergeordnete Rolle im Kampf (Ri 8,1–3).³⁵ Die Vorstellung von der Gemeinschaft der Stämme, der Beteiligung aller am Kampf, klingt hier erneut an, allerdings nun nicht als Forderung aus der Perspektive einer Führungsperson wie im Deboralied, sondern als Anspruch eines Stammes. Die Solidarität unter den Stämmen erscheint in der Perspektive der Ephraimiten verletzt. Genau umgekehrt verhalten sich gleich im Anschluss die Männer/Obersten der Städte Sukkot und Penuël, sie verweigern Gideon ihre Unterstützung, weil er sich noch nicht als Sieger erwiesen hat (Ri 8,6.8). In ihrer Auffassung scheint die Solidarität nicht an eine Zugehörigkeit, sondern an Erfolg gebunden zu sein.

Das Verhältnis der Stämme untereinander spitzt sich in der Jiftach Erzählung weiter zu, und erstmals kommt es zu einem verlustreichen Kampf zwischen zwei israelitischen Stämmen (Ri 12,1–6).³⁶

In den folgenden Erzählungen verschieben sich die feindlichen Handlungen etwas. Es wendet sich nicht mehr Stamm gegen Stamm, sondern ein Stamm gegen eine Einzelperson. Dies war bereits in Ri 12,1 der Ausgangspunkt der Drohung der Ephraimiten, und Ri 15,11–13 berichtet davon, dass die Männer Judas Simson an die Philister ausliefern. Als Aggression der Daniten gegen eine Einzelperson schildert Ri 18,17–25 den Raub der Kultgegenstände und des Leviten aus dem Haus Michas. Im nächsten Kapitel sind es dann die Bewohner einer Stadt, die sich gegen ihre Gäste erheben (19,22–25).

In den letzten Kapiteln des Richterbuchs wird das Thema der Solidarität der Stämme Israels noch einmal in den Vordergrund gerückt. Im Zentrum steht Israel als eine „Wir“-Gruppe, die als einheitliche und solidarische Gemeinschaft geschildert wird.³⁷ Die Zugehörigkeit orientiert sich an

³⁵ Die Formulierung *לנו לבלתי קראות לנו* betont den vorwurfsvollen Aspekt der Frage (vgl. Gen 12,18; 26,10; 29,25; Ex 14,11; Ri 15,11).

³⁶ In beiden Erzählungen fühlen sich die Ephraimiten von Angehörigen des Stammes Manasse (Gideon der Abiesriter, Jiftach der Gileaditer) übergangen und fordern ihr Recht.

³⁷ Die Gesamtheit Israels wird in Ri 20–21 unterschiedlich benannt und beschrieben. Am Beginn werden die *כל-בני ישראל* und die Versammlung (*עדה*) zusammen erwähnt, sie versammeln sich wie „ein Mann“ (*כאיש אחד*). Näher erläutert wird diese Gesamtheit noch im Hinblick auf ihr Wohngebiet „von Dan bis Beerscheba und das Land Gilead“ (Ri 20,1). In V 2

gemeinsamen Handlungsnormen (O-Welt). Jeder Stamm ist verpflichtet, diese Anforderungen innerhalb seiner Gemeinschaft durchzusetzen und so für Recht und Gerechtigkeit zu sorgen. Ein Versuch dies umzusetzen ist die Forderung – in Anlehnung an die Anweisung des Buchs Deuteronomium – „das Böse aus Israel zu entfernen“ (Ri 20,13).³⁸ Erzählerisch spannt sich der Bogen von einem Einzelschicksal hin zum Bürgerkrieg. Der Anlass für die kriegerischen Auseinandersetzungen ist die Erzählung des Leviten und die explizite Deutung der Ereignisse als eine Schandtät in Israel (Ri 20,4–6). Deshalb fordert der Levit auch ganz Israel auf zu handeln (Ri 20,7). Die zunächst positiv geschilderte Solidarität sowie das Handeln nach bewährten Grundsätzen führt jedoch zu einem äußerst problematischen Bürgerkrieg. Damit ist der Versuch, mit Hilfe einer gemeinsamen Handlungsoption die Gemeinschaft zu erhalten, fehlgeschlagen. Das solidarische Handeln führt beinahe zur Vernichtung eines Stammes Israels. Mit der gleichen Entschlossenheit, mit der die Israeliten zunächst gegen die Benjaminer auftreten, versuchen sie diese anschließend zu retten.

Der Blick auf die Darstellung Israels im Richterbuch zeigt, dass die scheinbare Selbstverständlichkeit, mit der das Volk unter Josua als Einheit agiert, nicht mehr gegeben ist. Während die Grundlinien der Selbstkonzeption Israels klar erkennbar sind, scheitert deren Realisierung. Die Vorstellung von Israel, das durch eine gemeinsam Geschichte und die Gemeinschaft aller Stämme, die dem Idealbild der Solidarität untereinander sowie der Loyalität JHWH gegenüber geeint ist, bleibt weitgehend eine Wunschvorstellung (W-Welt). Unsolidarisches Verhalten, aber auch falsch verstandene Solidarität, führen am Ende beinahe in die Selbsterstörung. So bleibt die Spannung zwischen Anspruch und Realität im gesamten Richterbuch erhalten.

werden die Anführer der Gesamtheit פְּנוֹת כָּל־הָעָם genannt. (פנה f.pl. bedeutet meist „Ecke“ am Altar oder an Bauwerken, nur in Ri 20,2 und 1Sam 14,38 wird es in Verbindung mit Personen gebraucht. Die Wendung פְּנוֹת כָּל־הָעָם, wörtlich die „Ecken des ganzen Volkes“, bzw. „alle Ecken des Volkes“, wird meist mit „Anführer“ übersetzt.) Gleich anschließend wird die Menge derer, die sich versammeln, mit כָּל שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל erweitert. Das ganze Volk und alle Stämme scheinen dieselbe Größe zu bezeichnen. Die Geschlossenheit Israels wird auf diese Weise besonders hervorgehoben (vgl. Hentschel; Nießen, Bruderkrieg, 20). Anschließend wird noch erwähnt, in welcher Form diese zusammenkommen, nämlich als בְּקֹהֵל עַם הָאֱלֹהִים, als Versammlung des Volkes Gottes.

³⁸ Vgl. Dtn 13,6; 17,7.12; 19,19; 21,21; 22,24; 24,7.

3.1.4. *Die Dominanz der Einzelnen*

Der Eindruck, dass sich Israel aus einer ungeordneten, teilweise unberechenbar agierenden Anzahl verschiedener Gruppen zusammensetzt, setzt sich auf der Ebene der Darstellung einzelner Personen fort; auch sie werden häufig als außergewöhnliche Einzelgestalten gezeichnet. Parallel zum heterogenen Bild der Stämme Israels zeigen sich auch diese Schilderungen sehr verschiedenartig. Eine besondere Bandbreite der erzählerischen Gestaltung weisen Frauengestalten auf. Im Richterbuch werden nicht nur auffallend viele Frauen erwähnt, sie werden auch in sehr unterschiedlichen Rollen dargestellt, die von einer anerkannten Führungsgestalt (Debora) über tonangebende Mütter (Simson, Micha) bis hin zu namenlosen Opfern (Tochter Jiftachs, Nebenfrau des Leviten) reichen.

Typisch für die Darstellung im Richterbuch ist, dass die erzählten Figuren häufig den Erwartungen widersprechen und scheinbar ganz nach ihren eigenen Vorstellungen handeln. Nicht nur die namentlich erwähnten Personen, allen voran die großen Führungsgestalten, auch die Nebenrollen und die zahlreichen namenlosen Figuren tragen wesentlich dazu bei, das Bild einer heroischen und zugleich chaotischen Zeit zu prägen. Der Versuch einer Gesamtkonzeption, so wie sie im Rahmenschema der Erzählzyklen aufscheint, wird von diesen Einzelfiguren immer wieder unterlaufen. So werden mehrmals namenlose Frauen in Hauptrollen gezeigt. Durch das Fehlen des Namens wird ihnen keine Individualität zugestanden, sondern sie erscheinen zunächst als typische Vertreter ihrer Rolle, beispielsweise die namenlosen Mütter von Simson und Micha, die Tochter Jiftachs oder der Levit und seine Nebenfrau. Im Verlauf der Erzählung wird dann jedoch dieser Anonymität eine sehr individuelle Gestaltung der Rolle gegenübergestellt.

Die Mütter stehen in Ri 13 und am Beginn von Ri 17 deutlich im Zentrum, mit ihnen beginnt die Handlung, und sie stellen die Weichen für die weitere Entfaltung der Erzählung. Besonders bemerkenswert ist auch, dass beide Mütter das Verständnis JHWHs in der jeweiligen Erzählung prägen. Die Mutter Simons erkennt den Boten und die Botschaft, die Mutter Michas legt den Grundstein für ein Gotteshaus. Die richtungsweisende Funktion der Mütter wird in diesen beiden Erzählungen hervorgehoben aber nicht gewertet. Während die Gotteserkenntnis der Mutter Simons den Erwartungen entspricht – sie erkennt den fremden Mann als Boten Gottes und versteht seine Reden als Verheißung – widersprechen die Vorstellungen der Mutter Michas deutlich den üblichen Erwartungen an einen legitimen JHWH Kult. Damit stehen sich in den beiden Müttern zwei Konzepte gegenüber,

in denen die Mutter zwar jeweils eine maßgebliche Rolle spielt, die Ausrichtung ihrer Handlungen jedoch ihr selbst überlassen bleibt und damit in der Wahrnehmung der LeserInnen infrage gestellt wird.³⁹ Die Mutters Siseras bleibt am Ende des Deboraliedes ebenfalls namenlos. Im Unterschied zu den anderen Müttern kommt ihrer Perspektive jedoch keine zukunftsweisende Funktion zu. Obwohl auch sie versucht, die Deutungshoheit über die Situation zu wahren, spiegeln ihre Erwartungen einen Wissenstand, der von den erzählten Ereignissen bereits widerlegt wurde (Ri 5,28–30). Ihre Ideologie des Krieges, die von Vergewaltigung und Plünderung geprägt ist, bleibt allerdings aufrecht, nur die Frage der Sieger und Besiegten hat sich gewendet.⁴⁰

Die Anonymität der Frau in Tebez, die Abimelech von der Stadtmauer herab mit einem Mühlstein erschlägt, wird pointiert hervorgehoben, als sie nur als eine der Frauen (אִשָּׁה אַחַת) vorgestellt wird (Ri 9,53).⁴¹ Trotz ihrer Namenlosigkeit wird sie zum Inbegriff einer erfolgreichen Verteidigungsstrategie, vor der sich die angreifenden Krieger hüten müssen, und ihre Geschichte wird zu einem warnenden Beispiel (2Sam 11,21). Die fehlende Identität der Opfer (Ri 11; 19) führt ebenfalls dazu, dass ihr Schicksal als Rollenbild vorgestellt wird. Die erzählte Zeit wird so zu einer Epoche, in der Töchter als Brandopfer dargebracht und Nebenfrauen einer aggressiven Menge zur Vergewaltigung übergeben werden können.⁴²

Diese Form der Figurendarstellung beschränkt sich allerdings nicht nur auf Frauen, auch die levitischen Männer in Ri 17–18 und 19–20 bleiben namenlos und können dementsprechend als typische Repräsentanten ihres Stammes gelesen werden.

Neben den anonymen Figuren wird das erzählerische Spiel mit den Rollenerwartungen auch in namentlich genannten Personen fortgesetzt. Eine Umkehrung der Erwartungen zeigt sich auch in der kurzen Szene in Ri 1,14–15, in der Achsa ihren Anteil am Land einfordert, wird doch an dieser Stelle an einem Nebenschauplatz des Haupterzählstrangs die einzige

³⁹ Ganz anderes hingegen wird Debora als „Mutter Israels“ gezeigt. In Ri 5 wird diese Rolle explizit positiv entfaltet und bewertet (vgl. die Darstellung Deboras, 96). Jaël wird ebenfalls mit mütterlichen Bildern vom Nähren und Beschützen vorgestellt, allerdings erweist sie sich als eine Mutter, die tötet. Vgl. *Exum*, Richterbuch, 26–27.

⁴⁰ Vgl. *Exum*, Richterbuch, 28–29.

⁴¹ Vgl. *Shalom-Guy*, Intertextuality, 427.

⁴² Diese einzelnen Opfer werden noch ergänzt durch die zwangsweise an Benjamin übergebenen Frauen, die verschonten Frauen von Jabesch-Gilead und die geraubten Frauen von Schilo (Ri 21).

explizit theologische Konzeption des Landes, nämlich als Segensgabe (ברכה), eingespielt. Indem eine entscheidende Deutung in eine Nebenrolle verbannt wird, ergibt sich ein Kontrast zwischen der Bedeutung des Themas und seiner erzählerischen Verankerung. Dies trägt weiter dazu bei, den Eindruck zu verstärken, dass es sich bei der im Richterbuch geschilderten Epoche um eine chaotische Zeit handelt, in der zentrale Themen nur eine untergeordnete Rolle spielen.

Bei der Darstellung von Jaël und Delila werden ebenfalls Rollenerwartungen durchbrochen. Jaël handelt ganz überraschend anders, als es die in der Erzählung explizit aufgebauten Erwartungen vermuten lassen. Der Friede zwischen Jabin, dem König von Hazor, und dem Haus Hebers (Ri 4,17) erstreckt sich nicht auf Sisera und Jaël, Hebers Frau. Warum Jaël jedoch die Seite im Konflikt wechselt und Sisera tötet, wird nicht erwähnt, ihre Motivation bleibt unbekannt. Anders bei Delila: Ihre Motivation wird gleich zu Beginn der Erzählung ausführlich genannt (Ri 16,5). Neu an dieser Darstellung ist, dass Delila als Verbündete der Feinde so ausführlich gezeigt wird. Ihre List beruht nicht auf (erotischen) Verführungskünsten, sondern darin, dass sie Simson mehrfach auf die Probe stellt, ohne ihn dabei in die Enge zu treiben.⁴³ Sie geht auf sein Spiel ein und lässt sich nicht von seinen Machtdemonstrationen täuschen. Die detaillierte Schilderung ihrer Beharrlichkeit, die ihr zum Erfolg verhilft, lässt eine Gegnerin des israelitischen Helden in einem unerwartet positiven Licht erscheinen.

Die Umkehrung von Rollenerwartungen und die Ignoranz gegenüber gängigen Normen, sei es im Bezug auf die Machtverteilung, Fragen der Loyalität, im Blick auf Geschlechterrollen oder Kulthandlungen, wird zu einem geradezu typischen Element der Figurendarstellung des Richterbuchs.

3.2. DAS THEMA „FÜHRUNG“ IM RICHTERBUCH

Betrachtet man die verschiedenen Erzählungen unter dem Aspekt „Führung“, so wird rasch deutlich, dass das Richterbuch dazu in verschiedenen Stimmen Stellung bezieht, wobei sich die unterschiedlichen Perspektiven nicht harmonisieren lassen. Sie bleiben vielmehr als eigenständige Stimmen nebeneinander bestehen und treten – in den Augen der LeserInnen – miteinander in einen Dialog. Wie das Zusammenspiel der Stimmen zu lesen

⁴³ Die Auslegungsgeschichte stellt allerdings das Bild Delilas als gefährlicher und verführerischer Frau in den Vordergrund.

ist, darüber gibt der Text keine letztgültige Antwort. Neben den individuellen Reflexionen in den einzelnen Erzählungen finden sich ebenso Stimmen, die übergreifend zu vernehmen sind. Besonders auffallend ist dies im Richterschema, das als wertender Rahmen um die Erzählungen der großen Führungspersönlichkeiten gelegt ist. Doch sind nicht nur die einzelnen Führungsgestalten von Bedeutung, auch das Gegenteil, das Fehlen von Führung wird problematisiert.

Die Besonderheit der Darstellung von Führung im Richterbuch tritt im Vergleich zu den vorausgehenden Führungsgestalten Mose und Josua deutlich hervor. Während bei Mose und Josua die Zeit ihres Wirkens ganz im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht, blickt das Richterbuch auf eine größere Zeitspanne und bettet die Führungsfiguren in den Gesamtkontext ein. Dadurch werden diese relativiert, denn trotz der erfolgreichen Ausführung ihrer Aufgabe können sie im Blick auf den gesamten Zeitraum keine nachhaltigen Änderungen bewirken. Sie erscheinen als Bestandteil einer größeren Epoche, in deren Mittelpunkt das Volk steht. Auch im Vergleich zu den nachfolgenden Erzählungen von den Königen Israels unterscheiden sich die Richter deutlich, und zwar nicht nur aufgrund der Tatsache, dass sie keine Dynastie gründen und jeweils neu direkt von Gott eingesetzt werden. Ein wesentlicher Unterschied liegt auch darin, dass die Richterfiguren und ihr Verhalten in der übergreifenden Perspektive des Buches keinen Einfluss auf die Bewertung ihrer Zeit ausüben, denn diese erfolgt stets mit Blick auf das Verhalten des Volkes.⁴⁴ Hinzu kommt auch noch, dass im Rahmenschema sowie den Erzählungen am Beginn und am Ende des Richterbuchs das erzählerische Interesse auf einem Gesamtbild des Volkes liegt. Die Führungsgestalten bilden im Richterbuch zwar einen wesentlichen Bestandteil der geschilderten Epoche, aber sie sind letztlich nicht ausschlaggebend.

Das Richterbuch kreist in all seinen verschiedenen Erzählungen immer wieder um die Frage der Orientierung, die ein Leben im Land garantieren kann, ohne diese Funktion jedoch auf eine Rolle einzuschränken oder ein Idealbild einer Führungsgestalt zu entwerfen. Eine relativ pessimistische Sicht des Volkes, das sich führungslos auf diversen Irrwegen zu verlieren droht, spitzt die Frage nach einer gelingenden Führung weiter zu. Im Zusammenhang mit dem vorausgehenden Buch Josua erscheint das Richterbuch als eine Rekonstruktion der darin geschilderten Zustände, denn sowohl die großen Führungsgestalten als auch das Volk, das als Volk Gottes

⁴⁴ Vgl. Kratz, *Komposition*, 196.

im Land lebt, drohen sich aufzulösen. Dennoch kann diese Gefahr immer wieder, wenngleich nur im letzten Moment, gebannt werden.⁴⁵

3.2.1. *Gruppen ohne Führungsinstanz*

Das Richterbuch beginnt mit einer Darstellung Israels ohne Führungsinstanz. Mit Ausnahme der in Ri 1,1–2 erzählten Gottesbefragung liegt die Verantwortung für die Eroberung des Landes bei den einzelnen Stämmen. Anerkennung und Kritik trifft in der Folge die führungslosen Stämme, wobei der zunächst noch neutrale Blick rasch durch eine kritische Darstellung abgelöst wird. Diese zeigt sich in verschiedenen Varianten, von den Misserfolgen bei der Eroberung des Landes über konsequente Missachtung der Gottheit bis hin zu Selbstzerstörung in Form von verlustreichen Auseinandersetzungen zwischen den Stämmen (Ri 12; 20–21). Selbst wenn in den Erzählungen Ri 20 und 21 ganz Israel als eine Gruppe, die gemeinsam handelt, in den Mittelpunkt rückt,⁴⁶ stellt ihr gemeinsames Handeln die Identität und Existenz Israels infrage. Diese kritische Perspektive durchzieht konsequent das gesamte Buch und erweist sich dadurch als eine verbindende Stimme.

In den Kapiteln 17–21, die explizit vom Fehlen einer Führungspersönlichkeit sprechen, wird zwar nicht direkt von einer Suche danach berichtet, aber sie schimmert dennoch durch. In der Erzählung von Micha und seinem Heiligtum (Ri 17–18) bekommt ein junger, namenloser Levit eine Leitungsfunktion übertragen. Micha setzt ihn in dieser Funktion ein, und auch die Daniter übernehmen ihn als priesterliche Führungsgestalt. Mit Blick auf die gesamten Ereignisse erscheint der Levit als Katalysator, der die Ereignisse in Gang setzt und auch miteinander verbindet. Er wird dabei zufällig und fast wider Willen zur Führungsgestalt, ohne dieser Aufgabe gerecht werden zu können. Die erzählerische Gestaltung dieser Figur trägt wesentlich dazu bei, die chaotische Situation der erzählten Zeit und das Fehlen einer Führungsgestalt umso deutlicher hervorzuheben.

⁴⁵ Das Richterbuch verweist selbstbewusst und zugleich schonungslos auf die Schwachstellen und Begrenzungen aller Ideologien, unabhängig davon, wie notwendig oder unausweichlich diese auch sein mögen. *Polzin*, Moses, 162.

⁴⁶ Alle Söhne Israels (20,1), das ganze Volk als ein Mann (20,8) alle Männer Israels (20,11.33), Männer Israels (20,17); Israel (20,35), ganz Israel (20,34), Söhne Israels (20,1.3.7.13.14.18.19.23.24.25.26.27.30.32.35; 21,5.6.18.24). Ri 20,13 scheiden sich die Söhne Benjamins von den Söhnen Israels; die Söhne Benjamins werden im Folgenden als autonome Gruppe ohne eigene Führungsgestalt geschildert.

Die Rolle des levitischen Mannes in Ri 19 zeigt hingegen kaum Anzeichen einer Führungsrolle. Erst das Zerstückeln und Versenden seiner Nebenfrau enthält durch die Anklänge an Saul (1 Sam 11,1–11) eine Anspielung auf einen Leitungsanspruch. Anders als bei Saul fehlt jedoch in Ri 19 der Aufruf zu einer gemeinsamen Aktion unter seiner Führung. Vielmehr beruft der Mann die Versammlung Israels ein und überlässt dieser die Entscheidung und damit auch die Führung.

Positiv geschildert werden mitunter kleine Gruppen innerhalb einer Großgruppe, welche die Aufgabe der Leitung übernehmen. So bilden beispielsweise die Ältesten eine Gruppe, der ganz selbstverständlich Führungskompetenz zugesprochen wird. Vor allem in Situationen, in denen eine Führungspersönlichkeit fehlt, nehmen sie diese Stelle ein.⁴⁷ Ebenfalls als Gruppe erfüllen in Ri 18 die Kundschafter Führungsaufgaben. Ihre Rolle wandelt sich dabei. Zunächst werden sie vom Stamm Dan ausgesandt (Ri 18,2), nach ihrer Rückkehr ergreifen sie dann die Führung beim Aufbruch in das neue Land (Ri 18,9–10; 14–19).

3.2.2. *Retter und Führungspersönlichkeit*

Den größten Teil des Richterbuchs dominieren einzelne Führungspersönlichkeiten. Diese Personen bilden den Mittelpunkt der Erzählungen, und ihre Abfolge bestimmt sogar die gesamte Epoche. In Ri 2 werden die Richter gestalten und ihre Aufgabe zunächst in einen Gesamtzusammenhang gestellt, der an das Buch Josua anknüpft. Josua wird als ideale Führungsgestalt in Erinnerung gebracht, zu deren Lebzeiten Israel seiner Gottheit treu geblieben ist (Ri 2,7). In dieser Hinsicht wird die Zeit Josuas auch für das Richterbuch zum Maßstab (O-Welt) erhoben. Gleichzeitig wird jedoch auch darauf hingewiesen, dass Josua die Eroberung des Landes nicht vollendet hat (Ri 2,21.23). Auf diesem Hintergrund beginnt auch die Schilderung der Eroberung des Landes in Ri 1,1.

Nach der einleitenden schematischen Darstellung entwerfen die Erzählungen individuelle Porträts der einzelnen Richter. Entgegen dem Richterschema (Ri 2) werden in den einzelnen Erzählungen die Führungspersönlichkeiten und ihre Handlungen durchaus in den Mittelpunkt gestellt.⁴⁸ Die

⁴⁷ In Ri 2,7 werden neben/nach Josua die Ältesten erwähnt; bei der Verfolgung der midianitischen Fürsten wendet sich Gideon an die Ältesten von Sukkot (Ri 8,14.16); die Ältesten Gileads ergreifen angesichts der Bedrohung die Initiative (Ri 11,5–11); die Ältesten der Gemeinde werden Ri 21,16 als diejenigen erwähnt, welche die Reflexion der Situation formulieren.

⁴⁸ Die sogenannten „kleinen Richter“ ergänzen dieses Bild um weitere Führungs- und

Erzählungen über die heldenhafte Gestalten bilden eine Gegenstimme zur pessimistischen Gesamtdarstellung des Volkes. Die Retter sind in der Lage, ihr Volk in Bedrängnissituationen trotz zahlenmäßiger und materialmäßiger Unterlegenheit zu großen Siegen zu führen und die Feinde zurückzuschlagen.

Trotz des stets gleichbleibenden Grundschemas werden in diesen Erzählungen unterschiedliche Führungskonzepte aneinandergereiht und mit verschiedenen Schwerpunktsetzungen diskutiert. Neben Erzählungen von Führungsgestalten, die von sich aus die Initiative ergreifen und die Führung und Rettung übernehmen (Ehud, Debora), treten solche, in denen die Führungsgestalten erst zum Handeln angeregt und ermutigt werden müssen (Gideon, Jiftach). Deutliche Unterschiede ergeben sich auch im Hinblick auf das Zusammenspiel von göttlichem und menschlichem Handeln. Dabei schließen sich die Aspekte der eigenen Initiative und der göttlichen Weisung nicht gegenseitig aus, sie überlagern einander vielmehr. Während bei einigen Richtern die Beauftragung durch Gott zwar erwähnt, aber nicht weiter ausgeführt wird, werden in anderen Erzählungen die göttlichen Aufträge detailliert geschildert und die Richter ganz als göttliches Werkzeug dargestellt.

Die Darstellung der Helden zeigt mit Ausnahme des ersten Richters Otniël jeweils ganz individuelle Aspekte im Hinblick auf die Gestaltung des Themas „Führung“. Ehud ist der listige Attentäter, der mit geschickter Täuschung zunächst den feindlichen König tötet und anschließend die Feinde schlägt. Von einer Führungsaufgabe berichtet diese Erzählung nur kurz, als Ehud die „Söhne Israels“ in den Kampf gegen die Moabiter führt (Ri 3,27–28). Eine Reflexion der Führungsproblematik erfolgt jedoch nicht. Der Hinweis auf die Einsetzung Ehuds durch JHWH erfolgt in Übereinstimmung mit dem Richterschema (Ri 3,15), aber dieser Hinweis spielt in der folgenden Erzählung keine Rolle mehr. Weder bekommt Ehud Anweisungen von JHWH, noch wird von Gottes Geist als Beistand erzählt. Der einzige weitere Verweis auf JHWH findet sich in der Aufforderung Ehuds zum Kampf (Ri 3,28), wobei er JHWH als Garant für einen Erfolg nennt.

Anders erzählt das folgende Kapitel über Debora, die bereits als Führungspersönlichkeit eingeführt wird. In Debora vereinigen sich die Rollen einer Richterin, einer Prophetin und einer Retterin. Obwohl ihr der

Rettergestalten. Da die Rolle dieser Richtergestalten kaum ausgeführt wird, lässt sich ihre Funktion nicht explizit bestimmen. Rösel sieht in ihnen lokale Herrschergestalten, die sich von den „großen Richtern“, die er als militärischen Führergestalten versteht, unterscheiden. Vgl. *Rösel*, *Jephtah*, 254.

Feldherr Barak an die Seite gestellt wird, erfolgt alles auf ihre Weisung hin. Sie tritt insbesondere durch ihren Weitblick und ihre Initiative hervor. Debora wird ganz als erfolgreiche Führungsgestalt vorgestellt. Die Kombination von Eigeninitiative und Verbindung zu Gott, die in der Rolle der Prophetin zum Ausdruck kommt, führt zum Bild einer charismatischen Führergestalt, die uneingeschränkt positiv betrachtet wird.

In Deboras Siegeslied (Ri 5) werden weitere Führungspersönlichkeiten erwähnt, die als Könige (מלכים) und Herrschende (רוזנים) angesprochen werden. Sie fordert Debora auf, ihrem Gotteslob und ihrer Geschichtsreflexion zuzuhören, in der sie ihnen ein ganz bestimmtes Bild von Führung als Vorbild vor Augen stellt. Eine positive Wertung erfahren all jene, die sich freiwillig zur Verfügung stellen, ein Grundsatz, der für das Volk (V 2), die Stämme (V 14–18) und ihre Anführer (V 9) gleichermaßen gilt. Mit diesem Blick auf Führung wird eine Gegenstimme zum Bild der von Gott eingesetzten Retter des Rahmenschemas eingesetzt. Nicht ein göttlicher Auftrag, sondern vielmehr die freiwillige Beteiligung sowie die Solidarität mit JHWH werden hervorgehoben und als Idealbild vorgestellt.

Die ersten beiden Richtergestalten, Ehud und Debora, werden als selbstständige, erfolgreiche Führungspersönlichkeiten dargestellt. Die Verbindung zu JHWH und zur Rolle als „Werkzeug Gottes“ – wie es in dem einleitenden Schema vorgesehen ist – ist in diesen Erzählungen recht schwach ausgeprägt. Stärker als bei allen folgenden Richtergestalten spiegelt sich in diesen Erzählungen die Vorstellung einer glorreichen Vergangenheit, die geprägt ist von starken, listigen Männern und ebenso von charismatischen und mutigen Frauen.

Die folgenden beiden Erzählungen entwerfen ein ganz anderes Bild von Führungspersönlichkeiten. Die Darstellung Gideons beginnt mit dem Motiv des Kleinsten und Schwächsten, der sich zunächst selbst wenig zutraut, mit Hilfe Gottes dann jedoch zum siegreichen Feldherrn und Retter heranwächst. In der Erzählung von der Kampfvorbereitung (Ri 7,1–14) allerdings wird zunächst ein Gegenentwurf zur Führungsrolle in den vorangegangenen Erzählungen gezeichnet, indem die Eigenständigkeit der Führungsfigur ganz zurückgedrängt und die göttliche Leitung in den Vordergrund gestellt wird. Durch die ausführliche Schilderung mit ihren expliziten Wertungen wird erstmals ein Anforderungsprofil (O-Welt) an eine solche Person aufgebaut, das zugleich einen Einblick in Überlegungen und Handlungsmotivationen JHWHs bietet (I-Welt). Nur in dieser Darstellung wird am Beispiel eines erfolgreichen Regenten Führung an sich so deutlich kritisch reflektiert. Die positive Darstellung der eigenständigen, starken Führungsgestalten, die in den vorangegangenen Erzählungen noch klar zum Ausdruck

kommt, ist in diesem Abschnitt kaum mehr präsent. Erst nachdem sowohl aus der Perspektive Gideons als auch der Perspektive Gottes die Führungsrolle eindeutig Gott zugeschrieben wurde, wird Gideon anschließend als Feldherr dargestellt, der seine Truppen erfolgreich in den Kampf führt und die Verfolgung der Feinde aufnimmt. Seine Forderung von Unterstützung, Bestrafung der verweigten Loyalität⁴⁹ sowie die Tötung der gefangenen feindlichen Anführer und Herrscher gehen noch darüber hinaus und zeigen Gideon in der Rolle einer souveränen Regenten. Die Veränderung in seiner Rolle wird, anders als im ersten Teil der Erzählung, nicht durch Einblicke in seine Figurenwelt begleitet.

Die Darstellung des nächsten Richters Jiftach greift den kritischen Ton im Hinblick auf die Frage der Führung auf. Der Beginn zeigt bereits eine Veränderung des üblichen Rahmens, Gott greift nicht zugunsten Israels ein. Damit stehen die bedrohten Stämme vor der Aufgabe, die Situation selbst zu lösen und entsprechend auch eine Führungspersönlichkeit zu finden.⁵⁰ Jiftach, der diese Aufgabe übernimmt, wird von Beginn an ambivalent geschildert. Während seine Familiensituation äußerst prekär ist – aus seiner Herkunftsfamilie wurde er ausgeschlossen, und er selbst bringt seine einzige Tochter als Brandopfer dar – erweist er sich als hervorragender Feldherr. Darüber hinaus lässt seine Amtsführung auch Spuren einer Rechtsprechung erkennen. Er versucht mit dem Blick in die Geschichte Israels und dem Verweis auf den Willen Gottes die Ansprüche des feindlichen Königs zunächst auf ihre Rechtmäßigkeit hin zu prüfen. Jiftach ruft JHWH als Rechtsbeistand an (Ri 11,27) und deutet den bevorstehenden Kampf als Rechtsentscheidung JHWHs. Seine fehlende göttliche Beauftragung wird durch diese Interpretation der Situation ersetzt. Sein militärisches Eingreifen erscheint nun als eine Handlung, die eine Entscheidung JHWHs herbeiführt, und ist somit legitimiert. Ähnlich wie in der Gideon Erzählung wird Jiftachs Führungsrolle nach seinem Sieg über die Feinde von den Efraimitern in Zweifel gezogen, und sie stellen sich gegen ihn. Nach der Frage seiner Legitimation für Israel geht es nun noch einmal um seine Akzeptanz von Seiten eines Stammes. Nachdem die Schlichtungsversuche Jiftachs scheitern, ist es offensichtlich, dass er nicht (mehr) als Anführer von ganz Israel akzeptiert wird.

⁴⁹ Anders als in Ri 5 wird verweigte Loyalität in dieser Erzählung nicht nur negativ bewertet, sondern direkt bestraft.

⁵⁰ Die Vorstellung einer temporären Führungsgestalt findet sich bereits am Beginn des Richterbuchs. In der Kaleb – Otniël – Achsa – Erzählung (1,12–15) tritt das Kollektiv Juda zugunsten einer Führungspersönlichkeit in den Hintergrund. In Ri 1,11 ist noch von Juda die Rede, ab V 12 wechselt die Darstellung zu Kaleb. Dieser tritt als Anführer auf, und Otniël handelt auf seinen Auftrag hin. Vgl. *Groß*, Richter, 132.

Die ausführlichste Schilderung der Einsetzung eines Richters findet sich in der Simsonerzählung (Ri 13). Obwohl Simson bereits vor seiner Geburt als Retter auserwählt ist, übernimmt er anschließend keine Führungsrolle. Er wird als Einzelgänger geschildert, als ein siegreicher Einzelkämpfer, der sich jedoch in keiner Weise um das Gemeinwohl kümmert. Die Einordnung dieser Figur in die Reihe der Richtergestalten trägt wesentlich zur Dekonstruktion der Rolle eines Richters und Retters bei.

Fragt man nach dem Idealbild eines/r Richters/in, so zeigt sich dieses am Ende ebenso vielfältig wie die einzelnen Erzählungen. List, Mut, Weitsicht und Initiative gehören ebenso dazu wie vollkommenes Vertrauen auf Gott oder die Fähigkeit, gegenwärtige Konflikte im Licht der eigenen Geschichte theologisch deuten zu können. Zusammengenommen ergeben die Richtergestalten durchaus das Idealbild einer Führungsfigur, das sich jedoch im Wesentlichen auf eine rettende Intervention beschränkt.⁵¹

Durch ihre Verschiedenheit werden die Richter als Einzelgestalten hervorgehoben. Wenngleich die Erzählstrukturen das Richterschema aufnehmen und variieren, scheinen andere Wiederholungen der Vorstellung eines festen und damit planbaren Musters geradezu zu widersprechen. So wird beispielsweise die Wiederholung des Konzepts, dass ein bewährter Kämpfer die Rolle des Anführers übernimmt, wie es bei Otniël der Fall ist, in der Jiftacherzählung problematisiert. Auf ähnliche Weise wird die Vorstellung, Gott könne aus einem kleinen, unbedeutenden Mann einen Retter machen wie bei Gideon, in der Simsonerzählung äußerst kritisch wieder aufgenommen. Die beispielhaften Taten der Richter eignen sich auch nicht als Handlungsprinzipien des Volkes. So führt die Entfernung der fremden Gottheiten (und ihrer Kultstätten) in Ri 10,16, mit der die Israeliten freiwillig und ohne Anweisung das ausführen, womit auch Gideon beauftragt worden war (Ri 6,25), nicht zur unmittelbaren Anerkennung und Umkehr JHWHs. Schließlich lässt sich in Ri 20 auch der Aufruf zur Solidarität und zum gemeinsamen Handeln, wie es im Lied Deboras als erfolgreich dargestellt wird, nicht

⁵¹ Da sich die mit den Richtern entstehende Führungsstruktur weitgehend auf den militärischen Aspekt beschränkt, erlaubt dies keinen Rückschluss auf eine historische Herrschaftsform (z.B. chieftdom). Allenfalls lassen sich die Darstellungen mit der Vorstellung einer Heterarchie, „an organizational structure in which each element possesses the potential of being unranked (relative to other elements) or ranked in a number of different ways depending on systemic requirements“, in Einklang bringen. Mit diesem Modell sind mehrere, parallele hierarchische Strukturen denkbar, die nebeneinander bestehen. „It recognizes that social units – including individuals, households, village communities, kin-groups – may be involved in multiple vertical and lateral relationships.“ Meyers, Tribes, 42–43.

wiederholen. Die Richter und Retter bleiben in der Erinnerung einzigartig, jedoch wird ihnen weder eine Wirksamkeit über ihr Leben hinaus zugesprochen, noch wird ihre Tätigkeit als ein nachahmenswertes Handlungsschema vorgestellt.

Auseinandertreten von Rettung und Führung

Die Funktion des Rettens und Führens scheint in den meisten Richtererzählungen eng miteinander verknüpft zu sein. Trotzdem werden nicht alle Rettergestalten des Richterbuchs gleichzeitig auch als Führungspersönlichkeiten dargestellt, und nicht alle Führungspersonen erscheinen auch als Retter.

Das zeigt sich besonders deutlich am Beispiel mehrerer Frauengestalten. Obwohl Jaël, die namenlose Frau in Tebez und Delila eine entscheidende Rolle bei der Überwindung der Feinde spielen, wird ihnen selbst keine Führungsrolle zugesprochen. Sie überwältigen mit List und Mut den bislang unbezwingbaren Gegner. So handelt Jaël unerwartet zugunsten Israels, einer Frau in Tebez gelingt der entscheidende Angriff auf Abimelech, und Delila kann Simson überwältigen.

In der Reihe der Richter wird Simson keine Führungsfunktion zugeschrieben. Zwar wird er in den Rahmen des Richterschemas gestellt, aber er bleibt ein Einzelkämpfer, der weder eine Führungsaufgabe übernimmt noch den Anspruch auf Führung erhebt. Der enge Zusammenhang zwischen Retten und Führen wird mit dieser Erzählung aufgelöst.

Ganz zugunsten der Führungsposition verschiebt sich das Verhältnis von Rettung und Führung in der Erzählung von Abimelech. Seine Herrschaft unterscheidet sich von der aller anderen Führungsgestalten von Beginn an dadurch, dass er die Führungsgewalt in einer Zeit übernimmt, in der keine Gefahr von außen droht. Er erweist sich in der Folge weder als Retter des Volkes, noch wird er von Gott als Richter eingesetzt. Für Abimelech, der als ein fähiger militärischer Führer geschildert wird, bildet das Streben nach Herrschaft die zentrale Motivation seiner Handlungen. Die Kritik an Abimelech entzündet sich an der Art und Weise seiner Machtergreifung, die in dieser Perspektive auch für sein letztendliches Scheitern verantwortlich ist. Abimelech ist die einzige Führungspersönlichkeit, deren Tod als gerechte Vergeltung interpretiert wird (Ri 9,24.56).

Die Rede Jotams

Im Anschluss an die Machtergreifung Abimelechs ist mit der Rede Jotams (Ri 9,7–20) eine metaphorische Erzählung⁵² eingefügt, welche die Umstände, unter denen Abimelech an die Herrschaft kommt, äußerst kritisch in den Blick nimmt. Im Mittelpunkt steht das Thema „Führung“, dabei ist die dringlichste Frage die, wie ein geeigneter Kandidat für diese Aufgabe gefunden werden kann. Jotams Rede schließt unmittelbar an die zuvor geschilderten Ereignisse an und reflektiert diese rückblickend. Dabei können alle Personen und Handlungen in dieser Erzählung in die Kritik miteingeschlossen werden.⁵³ Die Erzählung beginnt mit einem emphatischen Einsatz: „Fest entschlossen gingen die Bäume los (הלך הלו) um einen König über sich zu salben.“ Die Figura etymologica legt einen besonderen Akzent auf die Handlung und richtet den Blick zugleich auf die Bäume. Bei dem Versuch, ihr Vorhaben zu verwirklichen, wenden sie sich an vier verschiedene Vertreter der Bäume mit der Aufforderung, ihr König zu werden. Keiner der Gefragten nimmt das Angebot ausdrücklich an oder lehnt es explizit ab, alle vier äußern jedoch ihre kritische Sicht zum Königtum.

Obwohl die Erzählung wie eine Fabel beginnt – die Protagonisten sind Pflanzen, die wie Menschen handeln – bleibt sie nicht in diesem Schema.⁵⁴

⁵² Vgl. *Nielsen*, Hope for a tree, 97–100.

⁵³ Während es in der exegetischen Literatur unumstritten ist, dass diese Erzählung kritisch zur Einsetzung Abimelechs als König Stellung nimmt, gibt es verschiedene Interpretationen davon, was das vorrangige Ziel der Erzählung sei. Häufig findet sich die Interpretation, dass die metaphorische Erzählung eine Grundsatzkritik am Königtum darstellt. Obwohl die Erzählung von der Realität einer Monarchie ausgeht, kritisiert sie dieses Konzept als nutzlos, ja sogar schädlich (vgl. z. B. *Buber*, Königtum, 24; *Richter*, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen, 286; *Crüsemann*, Widerstand, 27–30; *Bartelmus*, Jothamfabel, 100; *Becker*, Richterzeit, 192–195; *Soggin*, Judges, 177; *Niditch*, Judges, 116). Andere lesen die Erzählung als Kritik an denjenigen, die sich der verantwortungsvollen Aufgabe einer Führungstätigkeit unter Vorbringung fadenscheiniger Argumente entziehen und so den Weg für ungeeignete Kandidaten ebnen (vgl. *Maly*, Jotham's fable, 303; *Waard*, Jotham's fable, 368; *Lindars*, Jotham's fable, 365–366). Eine weitere Variante, diese Erzählung zu deuten, sieht den Fokus der Kritik auf diejenigen gerichtet, die einen ungeeigneten Kandidaten auf den Thron bringen (so z. B. *Fritz*, Abimelech, 140; *O'Connell*, Rhetoric, 164–166; *Liss*, Fabel des Yotam, 18). Vgl. ebenso den Überblick in *Groß*, Richter, 508.

⁵⁴ Fabeln sind in sich geschlossene Erzählungen, die auf eine Pointe hinzielen (vgl. *Bartelmus*, Jothamfabel, 116). Sie beziehen sich nicht auf eine konkrete Situation, sondern dienen meist dazu, eine allgemeine Wahrheit auszudrücken. Müller zählt die Jothamfabel deshalb zur Weisheitsliteratur und ordnet sie jenen Kreisen weisheitlicher Bildung zu, „in denen man um die Brichtigkeit der königlichen Selbstdarstellung wusste“ (*Müller*, Königsherrschaft, 7). „The insight, a fable offers, is not based on an individual evidence but on pointing out criteria allowing to form a decision. These criteria are based on features that are indisputable but have so far not been used to solve the problem.“ *Coenen*, Fabel, 67.

Die Auseinandersetzung der Bäume entwickelt sich ausschließlich im Dialog, die Erzählstimme beschränkt sich darauf, die jeweilige Kommunikationssituation einzuleiten, sie enthält sich dabei jedoch jeglicher Wertung. Der Dialog findet zudem nur zwischen den Fragestellern und den Gefragten statt, die Kandidaten für das Königsamt stehen hingegen nicht in Kontakt zueinander. Die geschilderten Dialoge geben die jeweiligen Perspektiven der Bäume wieder, sowohl den Wunsch der fragenden Bäume, die ihre Aufforderung viermal wiederholen, als auch die Einschätzung der angefragten Bäume, die in den Antworten ihre Sicht des Königtums (K-Welt) zum Ausdruck bringen. Die Dialoge präsentieren sich als eine Reihe wohlbekannter Metaphern, die vor allem dazu beitragen, die Wertungen und Einstellungen zu entfalten.

Das Vorhaben, einen König zu salben, wird in dieser Erzählung nicht weiter erläutert. Weder werden Kriterien genannt, welche Kandidaten infrage kommen, noch wird erwähnt, welche Aufgabe der König übernehmen soll. Diese Information wird vorausgesetzt, bzw. offen gelassen. Auffällig ist zudem die Tatsache, dass die Bäume von sich aus losziehen, einen König zu finden, denn diese Entscheidung liegt sonst stets bei Gott.⁵⁵

Die ersten drei Kandidaten sind alles fruchttragende Bäume: Olivenbaum, Feigenbaum und Weinstock.⁵⁶ Alle drei sind stolz auf ihren Ertrag: ihr Öl, ihre süßen Früchte und den Wein.⁵⁷ Mit diesen drei wichtigsten Kulturpflanzen Israels⁵⁸ werden verschiedene (metaphorische) Bilder von der Fruchtbarkeit des Landes und des menschlichen Lebens eingespielt. Die Ergiebigkeit des Landes wird häufig am Beispiel seiner Bäume dargestellt.⁵⁹ Wenn diese Früchte tragen, dann kann das zugleich als ein Hinweis auf Gottes Segen verstanden werden⁶⁰ oder eine erhoffte Zukunft metaphorisch umschreiben (vgl. Ez 47). Umgekehrt sind Bäume ohne Ertrag ein Zeichen

⁵⁵ Selbst in jenen Erzählungen, in denen das Volk den König einsetzt, ist die Legitimität der Wahl stets gewährleistet. In 1 Sam 10,17–24 ordnet JHWH die Losentscheidung an; in 2 Sam 5,1–3 wird David von den Stämmen Israels wegen seiner Leistungen zum König erhoben; in 2 Kön 23,30 wird Joahas, Sohn Joschijas, vom Volk als König eingesetzt, aber er ist als Sohn der rechtmäßige Nachfolger nach dem Tod seines Vaters. Von den Königen des Nordreichs wird an mehreren Stellen erzählt, dass sie vom Volk eingesetzt wurden, allerdings ist der Blick darauf meist sehr kritisch (z. B. 1 Kön 12,20; 16,21).

⁵⁶ „These three fruit-trees play an absolutely fundamental part in the Palestinian region.“ Nielsen, *Hope for a tree*, 79.

⁵⁷ Olivenbaum und Weinstock erwähnen zusätzlich auch noch die Wertschätzung, die ihre Früchte sowohl von Göttern als auch Menschen erfahren.

⁵⁸ Vgl. Groß, Richter, 505.

⁵⁹ So beispielsweise Dtn 8,7–8; 2 Kön 18,31–32.

⁶⁰ Nielsen, *Hope for a tree*, 79.

für die Unfruchtbarkeit,⁶¹ und ebenso beschreibt die Zerstörung der Bäume die Verwüstung des Landes.⁶² Darüber hinaus werden die drei in der Erzählung genannten Bäume auch als Metapher für das Volk oder Einzelpersonen verwendet.⁶³ Die Königsvorstellung ist ebenfalls eng mit der Vorstellung der Fruchtbarkeit verknüpft, gilt doch gerade der König als Garant für den Ertrag des Landes.⁶⁴ Die assoziative Verbindung zwischen einem fruchttragenden Baum und dem König ist daher naheliegend. Die Suche nach einem Kandidaten für das Königsamt geht somit von der Vorstellung aus, dass ein Anwärter, der sich bereits als „fruchtbar“ erwiesen hat, die beste Voraussetzung für einen erfolgreichen König besitzt.⁶⁵

Diese Sicht wird von den angefragten Bäumen jedoch nicht geteilt, denn sie betrachten ihre Fruchtbarkeit als etwas, das nicht mit dem Königsamt kompatibel ist. „Habe ich meine Früchte aufgegeben [...] und werde ich hingehen, um über den Bäumen zu zittern/ziellos einherzugehen?“ Die Kombination der Metaphern: „ein erfolgreicher Mann ist ein fruchttragender Baum“ und „ein König ist Garantie für Fruchtbarkeit“ wird von den drei Bäumen abgelehnt. Damit wird eine neue Metapher eingebracht: „Ein König ist ein schwankender Baum.“ Das hier verwendete Verb **נָוּוּ** trägt vor allem negative Konnotationen. Es bezeichnet keine geplante Bewegung, sondern eine unkontrollierte, teilweise sogar unkontrollierbare Reaktion; entweder ein (hilfloses) Zittern oder ein zielloses Umherstreifen.⁶⁶ Dies ist keine wünschenswerte Handlungsweise für einen König, der ja gerade Orientierung und Führung bieten soll.⁶⁷

Aus der Perspektive der fruchtbaren Bäume ist die Anfrage somit eine Beleidigung. Ihr positives Selbstbild steht ihrem negativen Bild vom König-

⁶¹ Am 4,9; Hab 3,17; Hag 2,19; Jer 8,13.

⁶² Ps 78,47; 105,33.

⁶³ Weinstock oder Weinberg Ps 80,9,15; 128,3; Jer 2,21; Ez 17; 19; Hos 10; Olivenbaum Ps 52,10; 128,3; Weinstock oder Feigenbaum Joel 1,7.

⁶⁴ Ps 72; Spr 16,15; 1 Kön 5,5.

⁶⁵ Eine ähnliche Strategie findet sich bereits in Ri 8,22, als die Israeliten Gideon bitten König zu werden, weil er sich bereits als erfolgreich erwiesen hat. Vgl. ebenso 2Sam 5,1–3.

⁶⁶ Es steht für eine allgemeine negative Beschreibung (Jer 14,10); ebenso wird es in Vergleichen verwendet: **נָוּוּ** wie streunende Hunde (Ps 59,16); wie ein Betrunkener (Jes 24,20; 29,9; Ps 107,27). In Gen 4,14 wird mit diesem Verb das unstete Schicksal Kains bezeichnet; auch in Jes 7,2 wird das Bild von Bäumen, die im Wind schwanken, negativ als Ausdruck der Angst verwendet.

⁶⁷ Das Bild des schwankenden Baumes ist auch das Gegenbild zur Führungsvorstellung, die in der Formulierung **בָּרָא – יָצָא**, „hinausführen und (heim)bringen“ (vgl. z. B. Num 27,17; 2Sam 5,2; 1Chr 11,2) bzw. „vor dem Volk hinaus- und hineingehen“ (1Sam 18,13,16; 1Kön 3,7) wiederholt als Beschreibung der leitenden Aufgaben eines Königs erwähnt wird.

tum diametral gegenüber.⁶⁸ Hier gibt es offensichtlich einen Konflikt zwischen dem Bild des Königtums in der Vorstellung (K-Welt) und in der Folge den Wünschen (W-Welt) der Bäume, die einen König suchen, und der Selbsteinschätzung und den Intentionen (I-Welt) der gefragten Bäume. Ihre Antwort, in Form von rhetorischen Fragen, lässt daran keinen Zweifel. Obwohl die dreimal gleiche Antwort die Fragesteller zwingt, ihre Vorstellungen zu überdenken, sind diese nicht bereit, von ihrem gewählten Konzept abzuweichen.⁶⁹

Erst nach dem dritten erfolglosen Versuch erscheint ein grundsätzlicher Strategiewechsel notwendig. Als Nächstes wenden sich die Bäume an einen Dornbaum (אֵצֶן) und verlassen damit das Bild der Fruchtbarkeit.⁷⁰ Der אֵצֶן wird entweder mit *Lycium europaeum* L., einem Dornbusch, oder *Ziziphus spina Christi*, einem stattlichen Baum, identifiziert.⁷¹ Wenn אֵצֶן als Dornbusch verstanden wird, dann bekommt die Erzählung dadurch einen ironisch-sarkastischen Ton. Denn Dornen und Disteln, die das kultivierte Land überwuchern, sind ein Bild dafür, dass in diesem Land kein Leben (mehr) möglich ist.⁷² Disteln und Dornen stehen dann als Metonymie für das unfruchtbare, wüste Land. Die Frage der Bäume würde sich in diesem Fall an den am wenigsten geeigneten aller Kandidaten richten.⁷³ Geht man jedoch vom *Ziziphus spina Christi* aus, so ist die Frage der Bäume eher verständlich. Es ist dies ein stattlicher Baum, der rund um seinen

⁶⁸ Bartelmus hebt diesen Aspekt besonders hervor. Er versteht das Angebot der Bäume an die drei Fruchtbäume als eine Art „Schwarzer-Peter-Spiel“, um das überflüssige, ja gefährliche Amt eines Königs (vgl. *Bartelmus*, Jothamfabel, 100). Andere Interpretationen betonen, dass diese Kritik der Fruchtbäume eine Grundsatzkritik am Königtum darstellt, die diesem grundsätzliche Unfähigkeit attestiert. Vgl. *Ebach; Rùtherswörden*, Pointen, 11.

⁶⁹ Liss schließt daraus auf die Unfähigkeit der Bäume, „die Tragweite der Negativbescheide zu ermessen und daraus die Konsequenzen zu ziehen“, wodurch „ihr hartnäckiger Königswunsch als unsinnig entlarvt“ würde (*Liss*, Fabel des Yotam, 17). Diese Schlussfolgerung ist zu voreilig! Das Festhalten an der metaphorischen Verbindung von Fruchtbarkeit – Erfolg – Königtum ist nicht unsinnig. Erst die dreimalige Ablehnung zeigt, dass das Konzept nicht realisierbar ist und nicht an den einzelnen Kandidaten scheitert.

⁷⁰ In Bezug auf das Kriterium der Fruchtbarkeit ist das „the most obvious antithesis“. *Soggin*, Judges, 175.

⁷¹ Insgesamt finden sich ca. 20 verschiedene Bezeichnungen für Dornen-Gewächse in der Bibel. *Groß, Richter*, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen, 507. Tatu zeigt erneut überzeugend auf, dass אֵצֶן *Ziziphus spina Christi* bezeichnet. Vgl. *Tatu*, Jotham's fable; ebenso *Würthwein*, Abimelech, 26–27.

⁷² Vgl. z. B. Jes 5,6; 7,23–25; Hos 9,6; 10,8.

⁷³ „The intention of Schechem's citizens to elect a king immediately and despite all reasons, contradicting even common sense, pushed them to the unexpected position of enthroning the most unwelcome and unworthy candidate.“ *Tatu*, Jotham's fable, 111.

Stamm durch die weit herunterhängenden, mit Dornen bewehrten Zweige Schutz und Schatten gewähren kann.⁷⁴

Die Antwort des Dornbaums unterscheidet sich ebenfalls von den vorangegangenen Antworten.⁷⁵ Während die Bewertung der Anfrage in den Erwidierungen der Fruchtbäume implizit gegeben ist, spricht der Dornbaum das in seiner Rede gleich als Erstes an: „Wenn ihr mich wahrhaftig (בִּאֵמֶת) salbt“. Zunächst wird gleich die Einstellung derer infrage gestellt, die mit der Aufforderung an den Dornbaum herantreten. Obwohl hier nicht gesagt wird, wem gegenüber „Wahrhaftigkeit“ gewährleistet sein soll,⁷⁶ wird doch deutlich, dass es sich um die Einstellung der Fragenden handelt, die für die Entscheidung ausschlaggebend ist. Es ist auffallend, dass diese entscheidende Weichenstellung hier nicht weiter präzisiert wird, sondern nur die Folgen daraus ausführlich geschildert werden. Je nachdem, ob die Einstellung der Fragesteller ihre Handlung als בִּאֵמֶת kennzeichnet, werden zwei ganz unterschiedliche Auswirkungen des Königtums entworfen. Der König kann entweder Zuflucht und Schutz bieten, oder er kann Zerstörung bringen.

Mit dem Verweis auf den Schutz im Schatten des Baumes werden zugleich neue metaphorische Bilder eingespielt. Die Verbindung dieser Metapher zur Sphäre des Königs ist offensichtlich. Bereits in der altorientalischen Königsvorstellung ist es ein verbreitetes Motiv, dass Untertanen im Schatten ihrer Gottheiten oder Könige Schutz finden können.⁷⁷ Im Zusammenhang mit Bäumen kommt noch eine weitere metaphorische Vorstellung hinzu – die des „Weltenbaums“.⁷⁸ Dieser unterscheidet sich aufgrund seiner Größe und Schönheit von allen anderen Bäumen, und er bietet allen Lebewesen Schutz in seinem Schatten. Dieses Bild wird auf Könige übertragen (z. B. Dan 4; Ez 31),⁷⁹ aber auch Israel wird als solcher Baum beschrieben (Ps 80,9–11; Hos 14,6–8).⁸⁰ Während die fragenden Bäume den Obstbäumen mit ihrer Auswahl bereits ein metaphorisches Konzept nahelegen, entwirft

⁷⁴ „The fruits are an alternative food resource to the fruits of the more domesticated trees of Levant, especially in times of need.“ *Tatu*, Jotham's fable, 121.

⁷⁵ Die Antwort des Dornbaums ist bereits auf den Kontext der Abimelecherzählung hin durchsichtig.

⁷⁶ Die meisten Stellen, in denen etwas בִּאֵמֶת getan wird, beziehen sich auf ein Verhältnis zu JHWH.

⁷⁷ Vgl. *Crüsemann*, Widerstand, 21.

⁷⁸ Ez 17,23; 31,6; Dan 4,7–9.

⁷⁹ Vgl. *Metzger*, Zeder, 212.

⁸⁰ Wenngleich auch Weinstock und Olivenbaum ebenfalls als Weltenbaum genannt werden, ist der vorrangig mit dieser Vorstellung verknüpfte Baum die Zeder (אַרְזִי).

im Dialog mit dem Dornbaum erst dieser ein solches. Der scheinbar sinnlosen oder zumindest ambivalenten Wahl wird dadurch ein sinnvolles Konzept zur Seite gestellt. Die Frage, ob sich der metaphorische Entwurf übertragen lässt, stellt sich jedoch erneut.⁸¹ Die Auswirkung, die eine negative Auswahl nach sich ziehen würde, beschreibt der Dornbaum ebenfalls. Dabei greift er die wohlbekannte Tatsache auf, dass Dorngewächse im Falle eines Feuers sehr gefährlich werden,⁸² da sie höchst brennbar sind und das Feuer anfachen. Vergleicht man die beiden Aspekte der Antwort des Dornbaums, so ist deutlich, dass die erste Möglichkeit, ein Dornbaum werde sich als Schatten und Schutz spendender Weltenbaum erweisen, eher unwahrscheinlich ist. Die zweite Möglichkeit hingegen, der Dornbaum werde ein Feuer anfachen und somit dazu beitragen, dass es verheerende Ausmaße annimmt, erscheint realistisch. So betrachtet klingt die Alternative eher wie eine Unheilsansage.

Die in den Dialogen der Bäume aufgerufenen Metaphern zeigen ein ambivalentes Bild vom Königtum: es kann Sicherheit, Stabilität und Fruchtbarkeit bieten, genauso wie Desorientierung und Zerstörung. Daher hat das Konzept eines Königs sowohl für große Erwartungen als auch für große Ängste Platz. Der Dialog der Bäume stellt weder das Königtum generell infrage, noch wird die Eignung der einzelnen Kandidaten in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Vielmehr scheint die Einstellung derer, die einen König suchen, das Zentrum der Erzählung zu sein.⁸³

⁸¹ War bei den Obstbäumen die Ablehnung des Konzepts auffällig, so wäre es hier umgekehrt die Annahme des Konzepts. Es ist eine ungewöhnliche Vorstellung, dass sich der Dornbaum als schutzspendender Weltenbaum erweisen wird. Die Vorstellung, dass es jedoch nicht ganz unmöglich ist und die erwartete Hierarchie der Bäume auch umgekehrt werden kann, zeigt sich in Ez 17,24. Doch die Erzählung selbst gibt auf diese Frage keine Antwort, diese wird den AdressatInnen, den Bürgern von Schem, überlassen.

⁸² Hinweise darauf finden sich häufig, so beispielsweise Jes 9,17; 33,12; Ps 118,12.

⁸³ Ob der metaphorischen Erzählung eine alte Fabel zugrunde liegt, darüber lassen sich nur Vermutungen anstellen. Sollte es der Fall sein, so ist die ursprüngliche Fabel grundsätzlich überarbeitet worden. Die Antworten der Bäume, selbst wenn man den zweiten Teil der Antwort des Dornbaums streicht, ergeben keine schlüssige Fabel. Offensichtlich ist, dass mit Elementen der Fabel und deren Wiedererkennung gerechnet wird, ebenso wie mit den Metaphern. Die einfache Fabelstruktur: die Besten lehnen ab, der ungeeignete Kandidat wird König – wird verwendet, aber gänzlich neu gestaltet und von den Metaphern überlagert. Zudem wird die Argumentationsstruktur stark an den Kontext der Abimelech-Erzählung angepasst. Für eine bewusste Komposition der Rede und gegen eine ursprünglich unabhängig vom Kontext tradierte Fabel spricht sich z. B. Bartelmus aus. Er kommt zu dem Schluss, dass die Jotamsfabel keine ursprüngliche „einfache Form“ darstellt, sondern sich vielmehr als ein literarisches Konstrukt innerhalb einer programmatischen Rede erweist. *Bartelmus, Jothamfabel*, 117.

Die metaphorische Rede Jotams erscheint als Appell an diejenigen, die sich auf die Suche nach einem König machen, ihre Vorstellungen von einem König und ihre Wünsche und Bedürfnisse im Hinblick auf ein Königtum kritisch zu reflektieren.

3.2.3. *Kein König in Israel*

In den letzten Erzählungen des Richterbuchs findet sich vier Mal der ausdrückliche Hinweis, dass es in jener Zeit keinen König in Israel gab (Ri 17,6; 18,1; 19,1; 21,25). Ähnlich der Zeit am Beginn (Ri 1–3,6) konzentriert sich in diesen Texten die Erzählung erneut auf einzelne Stämme bzw. die Gemeinschaft der Stämme Israels.⁸⁴ Neu ist allerdings, dass das Fehlen einer Führungspersönlichkeit explizit erwähnt und somit auch problematisiert wird.

Nachdem die Richter gestalten in Simson ihren Schlusspunkt gefunden haben und dabei das Modell der Richter als Führungsgestalten zugleich dekonstruiert wurde, stellt sich die Frage nach der Führung des Volkes erneut.⁸⁵ So entsteht der Eindruck, seit dem Tod Josuas und seiner Generation sei im Hinblick auf die Führung des Volkes kein Fortschritt zu verzeichnen. Abgesehen von temporären Übergangslösungen besteht die bereits am Beginn geschilderte Problemsituation weiterhin. Damit werden die Taten der Richter und Retter implizit bewertet. Ihre mutigen Taten und ruhmreichen Siege gehören zwar zur Erinnerung Israels, sie werden jedoch relativiert und in den Hintergrund gedrängt. Die Heldenfiguren werden im panisraelitischen Kontext verändert. Zum einen wird ihre Bedeutung aufgewertet, indem sie und ihre Handlungen für ganz Israel relevant sind, zum anderen werden ihre Erfolge jedoch geschmälert, können sie doch im Blick auf die gesamte Zeit nur vorübergehend Ruhe schaffen. In der Geschichte des Volkes bleiben sie ein Intermezzo, das die schwierige Lage des Volkes im Land nicht nachhaltig verändern kann. Die Zeit der Richter wird damit deutlich als eine Übergangszeit gekennzeichnet und das Führungsmodell

⁸⁴ „Das Fehlen einer verantwortlichen führenden Persönlichkeit ist nicht nur bezeichnend für die Ereignisse, die in den beiden Anhängen dargestellt werden. Es kennzeichnet auch das Traditionsbündel von Eroberungsberichten, das dem Richterbuch vorangestellt wird (Ri 1,1–2,5), und unterscheidet diese Berichte von den Retter/Richter-Überlieferungen, die den Hauptteil des Buches ausmachen.“ *Talmon*, In jenen Tagen, 48.

⁸⁵ Die Anordnung des Richterbuchs, das die führerlose Zeit an den Beginn und an das Ende des Buches setzt, ist kaum zufällig, noch dürfte diese Verteilung nur deshalb erfolgt sein, weil diese Erzählungen den Rahmen der Darstellung in Ri 1 gesprengt hätten (vgl. *Talmon*, In jenen Tagen, 51–52). In der letzten Zusammenstellung der Texte erscheint diese Verteilung vielmehr als ein auch inhaltlich relevantes Konstruktionsprinzip.

„Richter“ dementsprechend auf eine bestimmte Zeitspanne begrenzt. Zugleich wird diese Führungsform auch problematisiert, sie erweist sich ganz offensichtlich nicht als ein „ideales“ Modell.

Die Frage, was eine Führungspersönlichkeit und insbesondere ein König (מֶלֶךְ) an Positivem beitragen oder verändern könnte, stellt sich damit in aller Schärfe neu. Die Formel „Es gab keinen König“ ist „Ausdruck des Verlangens nach einer ordnungsgemäßen politischen Führung in Israel, die der in jener Zeit eines Interregnums herrschenden Anarchie vorteilhaft gegenübergestellt wird“⁸⁶. Dabei bezieht sich die Bezeichnung מֶלֶךְ nicht notwendig oder ausschließlich auf einen monarchischen Herrscher (vgl. z. B. Gen 36,31–38), sie bezeichnet vielmehr eine Herrscherfunktion, „die auch durch שׁוֹפֵט ausgedrückt werden kann“⁸⁷.

Das Richterbuch selbst nennt keine positiven Kriterien für eine Herrscherfigur. Es konstatiert die Abwesenheit, kritisiert die aktuellen Zustände, aber es bietet keine Vision einer idealen Führungsform bzw. Führungspersönlichkeit.

3.3. FREMDE HERRSCHER UND VÖLKER

Fremde Völker und ihre Herrscher spielen in den Erzählungen des Richterbuchs eine wichtige Rolle. Israels Auftrag, sich von ihnen abzugrenzen, sowie die Notwendigkeit, sich gegen die Machtansprüche der Fremden zu verteidigen, bilden ein wesentliches Element der dargestellten Handlungen. Trotz aller Übermacht der Fremden stellen diese jedoch letztendlich keine unüberwindliche Bedrohung dar. Mit Gottes Beistand werden sie zu beherrschbaren Widersachern degradiert, die vor allem dazu dienen, die Machtverteilung aus der Perspektive Israels darzustellen.

3.3.1. *Fremde Herrscher*

Den Königen oder Heerführern an der Spitze der fremden Völker kommt besondere Aufmerksamkeit zu. Trotz der Machtfülle, die ihnen zugestanden wird, werden sie äußerst kritisch geschildert. Sie werden immer auf dem Höhepunkt und zugleich Wendepunkt ihrer Macht gezeigt, Aufstiegs geschichten, die Bewunderung auslösen könnten, fehlen. Die fremden Herrscher werden trotz ihrer Machtfülle als verletzbar dargestellt. Dies liegt

⁸⁶ Talmon, In jenen Tagen, 48.

⁸⁷ Talmon, In jenen Tagen, 55.

nicht zuletzt daran, dass sie in den Richtererzählungen als einfache bis einfältige Männer porträtiert werden. List, Schlaueit, Stärke, Weitsicht und Deutungskompetenz werden ihnen nicht zugesprochen, diese Fähigkeiten liegen stets bei den IsraelitInnen.

Die kurze Erzählung von Adoni-Besek (Ri 1,5–7), die im Kontext der Eroberungen des Stammes Juda am Beginn des Richterbuchs eingefügt wird, zeigt diesen König ausschließlich als Verlierer. Er wird auf der Flucht gefangen genommen und schwer misshandelt. Diese wie selbstverständlich dargestellte Grausamkeit betont die Übermacht der Sieger. In seiner Reflexion über die Niederlage (V 7) wird dieser Aspekt weiter verstärkt. Der misshandelte König erinnert sich an die Misshandlungen, die er in gleicher Weise den ihm unterlegenen Königen zugefügt hat. Damit gesteht er ein, dass er nun in Juda einen stärkeren Gegner gefunden hat. Adoni-Besek hatte selbst 70 Könige gefangen genommen, und nun war es Juda gelungen, diesen erfolgreichen König zu überwinden. Den Grund für seine Niederlage sieht Adoni-Besek im Vergeltungshandeln der Gottheit, es ist ein (gerechter) Ausgleich für seine eigenen Taten. Der fremde und mächtige König ist bereit, Judas Überlegenheit und sogar dessen göttliche Legitimation anzuerkennen. Die Reflexion Adoni-Beseks (K-Welt), in der sich die Perspektive Judas widerspiegelt, fungiert in der Erzählung als Bestätigung und Bestärkung Judas.

Kuschan-Rischatajim, König von Aram, wird in Ri 3,8.10 erwähnt, aber nicht erzählerisch entfaltet.⁸⁸ Der Name כושן רשעותים, „Kuschan, der doppelt-Böse“ bringt eine klare Wertung ein. Während die Israeliten das Böse tun, ist Kuschan ein doppelter Übeltäter.

Ausführlicher dargestellt wird Eglon, der König von Moab (Ri 3,14–25), in der folgenden Erzählung. Zunächst baut diese zwar das Bild eines starken Königs auf, der eine Koalition Moabiter, Ammoniter und Amalekiter erfolgreich gegen Israel führt und anschließend das eroberte Land kontrolliert und zu Tributzahlungen verpflichtet. Dennoch wird dieser König in der Erzählung von Ehuds listigem Mord lächerlich gemacht. Die Darstellung situiert den König in seinem Palast, dessen Größe und dessen unterwürfige Dienerschaft ihm jedoch zum Verhängnis werden. Eglons selbst wird als ein selbstsicherer Herrscher gezeichnet, der aber nicht in der Lage ist, die

⁸⁸ Der König von Aram wird im Richterbuch nur an dieser Stelle genannt. In den Königsbüchern und parallel im zweiten Buch der Chronik wird ein König von Aram jedoch häufig erwähnt (zehnmal im ersten und 23-mal im zweiten Königsbuch sowie neunmal in 2 Chr.).

ihm drohende Gefahr zu erkennen. Im Unterschied zum klugen und listigen Ehud erweist sich Eglon trotz seiner Erfolge als arglos und hilflos.⁸⁹

Jabin, König von Kanaan, und sein Heerführer Sisera bilden die Bedrohung in der Deboraerzählung (Ri 4). Während Jabin vor allem dazu dient, die Machtfülle der Widersacher anzudeuten, ist Sisera der eigentliche Hauptakteur der Feinde, der diese in die Schlacht führt. Doch erst im Anschluss an die Schlacht wendet sich die Erzählung Sisera zu. Dabei wird er nicht mehr als überlegener Feldherr, sondern vielmehr als ein Flüchtling dargestellt. Die Dominanz und Befehlsgewalt des großen Feldherrn klingen im Dialog mit Jaël zwar noch an, aber ihrer List ist Sisera letztlich hilflos ausgeliefert. Im letzten Auftrag, den dieser Feldherr erteilt (V 20), erklärt er sich – in seinem Bestreben sich zu verbergen – bereits als „nicht existent“ (יֵאָסֵף). Dass sein Wort kein Gewicht (mehr) hat und sein Führungsanspruch erloschen ist, wird in V 22 noch einmal deutlich, als Jaël von sich aus den gesuchten Mann, von dessen Tod Barak noch nichts weiß, anbietet. Das scheinbar harmlose Versteck im Zelt einer Frau wurde für Sisera zur tödlichen Falle. Der Plan Siseras (I-Welt) wird angesichts der Intention Jaëls (I-Welt) umgedreht, und aus der von Sisera geplanten Täuschung der Verfolger wird eine Täuschung des Verfolgten. Die List und Kaltblütigkeit dieser Ermordung bilden ein Überraschungsmoment, das Sisera, den überlegenen Feldherrn, als arg- und wehrlosen Gegner lächerlich macht. Das Lied Deboras (Ri 5) verändert dieses Bild und zeigt Jaël noch deutlicher als die Überlegene, die Sisera ohne List töten kann. Ähnlich König Eglon scheitert auch Sisera an der List und Entschlossenheit seiner Gegnerin, gegen die er nichts ausrichten kann. Auch er wird überwältigt, bevor er sich zur Wehr setzen. Der Sieg der deutlich schwächeren IsraelitInnen dekonstruiert die Größe und Stärke der fremden Herrscher und gibt sie der Lächerlichkeit preis. Das Siegeslied Deboras erwähnt darüber hinaus noch weitere feindliche Könige⁹⁰ und lässt dadurch die Bedrohung noch umfassender erscheinen. Die Auseinandersetzung selbst bleibt auf einer metaphorischen Ebene und bietet keine konkrete Kampfschilderung. Der Schwerpunkt liegt deutlich auf der Betonung der Größe und Macht Gottes, der diese Könige machtlos gegenüberstehen.

⁸⁹ „The audience is of course meant to laugh at the Moabites and clearly not with them.“ *Christianson, Fistful of Shekels*, 64.

⁹⁰ In V 19 werden die Könige Kanaans als Gruppe in den Blick genommen. Ihre Stärke wird dabei durch eine gestaffelte Darbietung der Information gesteigert. In 19a werden zunächst nur Könige erwähnt, in 19b folgt die zusätzlich Information „Könige Kanaans“ und zugleich eine zeitliche (אִי) und räumliche (בְּתַעֲנֵךְ עַל־מִי מִגִּדְרוֹ) Einordnung, die diesen Kampf erst im Erzählbogen verankert.

Die Gideonerzählung erwähnt die Fürsten und Könige Midians erst im zweiten Teil, als die Hauptschlacht bereits geschlagen ist. Bei der Verfolgung der Feinde kommt ihren Anführern besondere Bedeutung zu. Zunächst wird davon berichtet, dass die Fürsten von Midian (שָׂרֵי מִדְיָן), Oreb und Seeb (Ri 8,3), getötet werden. Anschließend nimmt Gideon die Verfolgung von Sebach und Zalmunna, den Königen von Midian (Ri 8,5.6.10.12.15.18–21), auf. Nach deren Gefangennahme entwickelt sich ein kurzer Dialog zwischen Gideon und diesen Königen, bevor Gideon sie tötet. Die Rede der Könige dient vor allem dazu, die Rolle Gideons zu betonen. In dieser Auseinandersetzung wird Gideon von den gefangenen Königen als „königsgleich“ bezeichnet und damit als ebenbürtiger Gegner anerkannt.⁹¹

Der König von Ammon nimmt in der Jiftacherzählung zwar eine zentrale Rolle als Gegner und Verhandlungspartner Jiftachs ein, seine Person und seine Perspektive werden jedoch nur sehr marginal geschildert. Zunächst fällt bereits auf, dass dieser König namenlos bleibt und nur in seiner Funktion als König der Söhne Ammons (Ri 11,13) erwähnt wird. Seine Gesprächsbeiträge und der darin kurz dargestellte Blick auf die Geschichte werden von Jiftach heftig und ausführlich widerlegt. Dem König von Ammon wird keine Gegendarstellung erlaubt. Seine Reaktion wird fast ausschließlich dazu benutzt, seine Verstocktheit darzustellen und damit umgekehrt die Korrektheit der Version Jiftachs zu unterstreichen. Der König der Ammoniter unterliegt Jiftach nicht nur auf dem Schlachtfeld, er hat den Anspruch, dessentwillen er in den Kampf zieht, bereits vorher verloren. Jiftach enttarnt seinen Angriff als Versuch, unangemessene und ungerechtfertigte Besitzansprüche zu stellen. Dadurch wird umgekehrt der Eindruck erweckt, dass ein tapferer Mann aus Israel es jederzeit mit einem König aufnehmen kann. Als Anführer der Israeliten bzw. eines israelitischen Stammes wird Jiftach von einem fremden König ernst genommen, und er verfügt zudem über die Kompetenz, die aktuelle Krisensituation mit einem Blick in die Geschichte zu klären.⁹²

⁹¹ Dass es Gideon jedoch nicht gelingt, diesen Anspruch, königsgleich zu handeln, auch durchzusetzen, zeigt sein vergeblicher Versuch, die Hinrichtung der Gefangenen seinem Sohn zu überlassen (8,20–21). „Königsgleich“ bleibt damit die Beschreibung eines Potenzials, das die Gegner Gideon zugestehen, oder eine Schmeichelei bzw. Hohn.

⁹² In seiner ausführlichen Rede erwähnt Jiftach noch weitere Könige: Die Könige von Edom und Moab (11,17); einen König der Amoriter, einen König von Heschbon (11,19) und namentlich Balak, König von Moab (11,25). Auch diese Könige dienen vor allem dazu, Israels Anliegen implizit zu rechtfertigen.

In der Simsonerzählung treten die Fürsten der Philister (סרני פלשתים)⁹³ erst auf, als die Auseinandersetzungen mit Simson eskalieren. Sie beenden, zumindest für kurze Zeit, die Hilflosigkeit ihres Volkes. Dadurch, dass sie als das letzte Aufgebot dargestellt werden, wird der Sieg Simsons am Ende noch deutlich gesteigert. Trotz aller Versuche haben die Philister Simson (und seinem Gott) nichts entgegenzusetzen.

Die im Richterbuch dargestellten fremden Könige erscheinen vorwiegend als Zerrbild großer Herrscher. In immer neuen Anläufen werden in den Richtererzählungen solche Herrschervorstellungen entthront. Die Erzählungen initiieren einen Erkenntnisprozess, indem sie einen Blick hinter die glänzenden Herrscherbilder erlauben und so deren Macht und Stärke dekonstruieren. Allen Königsvorstellungen in der Art dieser fremden Könige wird eine deutliche Absage erteilt, sie können keine Anziehungskraft ausüben. Vor allem dadurch, dass parallel dazu keine Herrscherbilder für Israel aufgebaut werden, unterstützt der geringschätzende Blick auf die fremden Herrscher die distanzierte Haltung zu Herrschern insgesamt. Der kritische Blick auf die fremden Könige ist Teil der grundsätzlichen Kritik des Richterbuchs an Herrscherkonzeptionen.

3.3.2. *Fremde Völker*

Das Buch der Richter stellt Israel einer großen Vielfalt von Völkern gegenüber.⁹⁴ Trotz namentlicher Nennung der Völker werden ihre jeweiligen Eigenarten oder Besonderheiten kaum beschrieben. Ihre Erwähnung erweckt den Anschein, dass die Gesamtdarstellung eine gewisse „Vollständigkeit“ anstrebt und möglichst viele Völker miteinbeziehen will. Trotz der weitgehend pauschalen Beschreibung der Völker wird Israels Verhältnis zu diesen in mehreren Facetten geschildert. Vor allem am Beginn des Richterbuchs werden sowohl die aus dem Land vertriebenen als auch die verbleibenden Völker aufgezählt. Bei diesen wird betont hervorgehoben, dass es

⁹³ Von den Fürsten der Philister ist sonst vor allem in 1Sam die Rede. Fünf von ihnen erwähnen neben Ri 3,3 auch Jos 13,3 und 1Sam 6,4; 6,16; Von einer unbestimmten Anzahl von Fürsten der Philister sprechen 1Sam 5,11; 6,4.12.16; 7,7; 1Sam 29,2.7; 1Chr 12,20.

⁹⁴ Insgesamt werden im Richterbuch folgende Völker erwähnt: Kanaaniter, Perisiter, Hiwiter, Hetiter, Jebusiter, Sidonier, Amoriter, Maoniter, Moabiter, Ammoniter, Midianiter, Amalekiter, Philister; als Sammelbezeichnung für Sidonier, Amalekiter und Maoniter findet sich darüber hinaus Söhne des Ostens. Neben den Völkernamen finden sich ebenso Bezeichnungen, die Menschen mit Bezug zu ihrem Wohnort (die Bewohner einer Stadt oder Landschaft) einordnen. Auch die Bezeichnung als Völker (גוֹיִם) oder Bewohner des Landes (יְרֵשְׁבֵי הָאָרֶץ) kommt vor.

sich um die Anderen handelt, von denen Israel sich abgrenzen soll. Die Unterscheidungskriterien werden jedoch nicht spezifiziert, sie scheinen vielmehr porös und ständig im Wandel begriffen.⁹⁵ Machtverhältnisse spielen in der Darstellung und Bewertung ebenfalls eine wichtige Rolle. Wenn die anderen Völker nicht vertrieben werden können, so werden sie mitunter zum Frondienst herangezogen und damit den Stämmen Israels untergeordnet. In der zusammenfassenden Schilderung am Beginn des Buches werden die anderen Völker nicht als Aggressoren erwähnt, im Gegenteil, die Stämme Israels treten als solche auf und versuchen die Völker aus dem Land zu vertreiben.

Diese Darstellung erhält ab Ri 2 einen weiteren Aspekt, indem neben die im Land verbleibenden Völker weitere in der Rolle der Angreifer von außen hinzukommen. Damit ändert sich das Verhältnis Israels zu diesen Völkern. Es geht nicht mehr um eine Abgrenzung sondern darum, die Feinde zurückzuschlagen und die Existenz Israels im Land zu sichern.

Im Gideonzyklus kommt bei der Beschreibung der Feinde erstmals das Volk etwas genauer in den Blick. Die Bedrohlichkeit der Midianiter, die in einer Koalition mit den Amalekitern und Söhnen des Ostens⁹⁶ gegen Israel vorrücken, liegt in ihrer unüberschaubaren Anzahl. Aus der Perspektive der Bedrohten erscheinen sie „zahlreich wie Heuschrecken“ und ebenso verheerend (Ri 6,4–5; 7,12). Der metaphorische Vergleich macht deutlich, dass es vor diesem Ansturm keine Rettung geben kann, ihre bloße Anwesenheit ist bereits vernichtend. Die Gefahr, die von diesem Volk ausgeht, ist noch größer als in den vorangegangenen Erzählungen, denn sein Vordringen zielt nicht nur auf Unterdrückung, sondern, so die zusammenfassende Bemerkung der ersten Beschreibung der Feinde, sie kamen in das Land, um es zu zerstören (שחח) (Ri 6,5). Die einzige Schwachstelle des Gegners, die Gideon gezeigt wird, ist seine beispielhafte gezeigte Selbsteinschätzung (Ri 7,13–14). Aus dem Mund der Feinde erfährt Gideon von der unüberwindbaren Größe seines Gottes, der den Gang der Ereignisse bestimmt. Damit bestätigen die Feinde, woran Gideon noch zweifelt. Die unermessliche Menge der Feinde wird in dieser kleinen Erzählung individualisiert und beispielhaft als bereits geschlagen gezeigt. Es geht nicht primär um einen Vergleich der Machtpositionen, sondern um einen Blick hinter die Kulissen der Macht.

Die Darstellung der Völker ändert sich erneut in der Simsonerzählung. Hier treten die Philister nicht als von außen kommende Aggressoren auf,

⁹⁵ Vgl. *Kim*, *Where is home*, 253.

⁹⁶ Sammelbezeichnung „Söhne des Ostens“ (Ri 6,3:33; 7,12; 8,10).

sondern sie werden als die dominante Bevölkerung im Land dargestellt. Sie sind eines der fremden Völker, die Israel zum Anstoß werden. Mit den Philistern wird in der Simsonerzählung das am stärksten differenzierte Bild des anderen Volkes im Richterbuch gezeichnet. Die Besonderheit an dieser Darstellung ist, dass die Philister, obwohl sie in der Gesamtkonzeption der Erzählung als die herrschende Macht über Israel gezeigt werden, in den einzelnen Episoden in unterschiedlichen Kombinationen zunächst als neutrale Nachbarn und erst dann als Gegner Simsons auftreten. Die damit erreichte Individualisierung des Verhältnisses zu den Gegnern lässt diese erstmals nicht nur als Feinde erscheinen. Da sie fast ausschließlich in Auseinandersetzungen mit Simson auftreten, erscheinen sie, angesichts Simsons sagenhafter Kräfte, stets als die Unterlegenen. Sie werden immer wieder Opfer von Simsons Eskapaden und gewalttätigen Aggressionen, denen sie wenig entgegensetzen können. Der Eindruck der Unterlegenheit wird auch dadurch verstärkt, dass die Perspektive der Philister gezeigt und darin ihre Unsicherheit, aber auch ihre Fehleinschätzung sichtbar wird. So ist beispielsweise in ihrer Bedrohung der Frau Simsons zugleich die Angst deutlich (Ri 14,15), beim Brand der Felder wird ihre anfängliche Überraschung und Ratlosigkeit gezeigt (Ri 15,6), und ebenso wird ihre voreilige Freude dargestellt, wenn sie Simson überwältigt glauben (Ri 15,14; 16,24–25). Insgesamt erscheinen die Philister weniger als die überlegenen Feinde, sondern mehr als Gegner, die in die Enge getrieben werden.

Mit der Simsonerzählung verschwinden die anderen Völker als Bedrohung für Israel. Die Unterscheidung zwischen Israeliten und anderen Völkern wird zwar nicht aufgehoben, aber diese Differenz ist nicht mehr gleichzusetzen mit der Einordnung von Freund und Feind. Die Auseinandersetzungen finden in den folgenden Erzählungen vorwiegend innerhalb Israels statt.⁹⁷ Welch gravierende Folgen eine Einschätzung, die dem Schema „fremd ist identisch mit feindlich“ folgt, haben kann, davon erzählt Ri 19. Der Levit meidet die Stadt Jebus, weil es eine Stadt der Fremden ist, und sucht stattdessen in Gibeon eine Übernachtungsmöglichkeit. Die Erwartung, dass eine israelitische Stadt Sicherheit bietet, erweist sich jedoch als tödliche Fehleinschätzung. Die Gewalttat in Gibeon eröffnet dann die Gewaltspirale, die sich in den letzten Erzählungen des Richterbuchs entfaltet (Ri 20–21). Die Grenze zwischen Freund und Feind verläuft nun mitten durch Israel.

⁹⁷ Die einzige Ausnahme bilden die Bewohner der Stadt Lajisch, die vom Stamm Dan erobert werden. Dabei wird die Perspektive der Schilderung verändert, die Daniter erscheinen als Bedrohung für die Stadt Lajisch und ihre Bewohner.

Die am Beginn des Richterbuchs eingeführte klare Ordnung (O-Welt) löst sich auch im Blick auf die Grenze zwischen dem eigenen Volk und den anderen Völkern, zwischen Freund und Feind, im Verlauf der Erzählungen zunehmend auf. Zusammen mit der Relativierung und Überwindung der Anderen als übermächtigen Feinden wird die Aufmerksamkeit auf die Bedrohung Israels von innen gerichtet.

3.4. WOHN FÜHREN DIE ERZÄHLTEN TEXTWELTEN?

Die Bilder, die das Richterbuch von Israel entwirft, legen Zeugnis ab von einer großen Vergangenheit, und sie werfen zugleich einen äußerst kritischen Blick auf diese Zeit. Einzelne Richtergestalten werden durchaus bewundernd dargestellt, doch lässt der Gesamtbogen der dargestellten Ereignisse mit den dazu gehörenden Reflexionen keine Textwelt entstehen, die als Wunsch- oder Leitbild dienen könnte. Sowohl die Konzeption einer Herrschaft der Richter als auch der Versuch Israels, ohne Führung im Land zu leben, werden nicht als erfolgreiche Modelle vorgestellt. Die im Richterbuch zentralen Themen von Führung und Selbstverständnis des Volkes werden zwar problematisiert, eine Lösung wird jedoch nicht vorgestellt.

Im Blick auf die Konzeption Israels hält das Richterbuch an der Einheit der Stämme fest, und die panisraelitische Perspektive bleibt als Zielvorgabe bestehen (W-Welt und O-Welt). Obwohl dieses Konzept nicht explizit ausgeführt wird, tritt die Solidarität der Stämme deutlich als ein Idealbild hervor. Israel ist ein Konglomerat aus verschiedenen Stämmen, wobei in den Erzählungen jeder Stamm beispielhaft die Gesamtheit repräsentieren kann, aber keinem der alleinige Führungsanspruch zukommt. Eine Trennung der Stämme scheint zwar möglich, aber sie kommt nicht als eine positive oder gar erstrebenswerte Entwicklung in den Blick.⁹⁸ Obwohl die Einheit und die Verbundenheit der Stämme nicht mehr gesichert erscheinen, hält die Darstellung an diesem Idealbild fest und betont die Verantwortung aller für die Gesamtgröße Israel. Die Reduzierung der Stämme wird ähnlich wie der Verlust des Landes oder der Vorherrschaft im Land als eine Folge von Israels eigenem (Fehl-)Verhalten und damit als eine selbstverschuldete und unerwünschte Entwicklung gezeigt. In der Darstellung des Richterbuchs wird auf diese Weise das Idealbild eines vereinten Israel in der Erinnerung

⁹⁸ Vgl. *Butler*, Judges, lxxxiii.

festgeschrieben. Bereits am Beginn des Lebens im Land – so die Fiktion – war diese Einheit gefährdet, doch sie kann selbst durch schwierige Zeiten hindurch gerettet werden.

Diese Erinnerung kann bei jeder weiteren Gefährdung des Volkes erneut eine deutliche, panisraelitische Gegenstimme zu allen Versuchen bieten, Israel als eine kleine, exklusive Gruppe zu definieren, wie es beispielsweise in den Büchern Esra und Nehemia anklingt. Das Richterbuch unterstützt keine separatistischen Tendenzen, vielmehr steht ähnlich wie in den Büchern der Chronik ganz Israel und seine Geschichte im Mittelpunkt des Interesses.⁹⁹ Die Exklusivität Israels wird nicht infrage gestellt, aber es ist eine Exklusivität, die das gesamte Volk einschließt.¹⁰⁰ Die Konkurrenz zwischen den einzelnen Stämmen wird nicht verschwiegen, jedoch als eine Herausforderung an die Führungsgestalten und das Volk gezeigt. Sie sind dazu aufgefordert, Solidarität zu ermöglichen und zu gewährleisten.

In enger Verbindung zur Konzeption des Volkes steht auch die Suche nach einer angemessenen Führungsstruktur. Das Richterbuch entwirft eine führungslose Zeit, die zwar von einer Reihe von Regenten unterbrochen, aber nicht nachhaltig verändert wird. Die einzelnen Erzählungen zeigen erfolgreiche Führungsgestalten, aber keine erfolversprechende Grundstruktur. Insbesondere die Spannung zwischen dem Rahmenkonzept und den einzelnen Erzählungen lässt dies deutlich hervortreten. So erscheinen die rettenden Taten der Richter wie einzelne Ereignisse, welche die Existenz Israels im Land aber nicht endgültig sichern können. Die Perspektive für die Bewertung der Führung verschiebt sich dadurch wesentlich. Nicht die Erfolge der einzelnen Richter oder ihr Verhalten werden in den schematisch rahmenden Teilen bewertet, sondern die Auswirkungen ihrer Führung auf das Volk. Die Frage nach der Führung wird somit aus der Perspektive des Volkes gestellt, und die Führungsgestalten werden mit Blick auf ihr Wirken für das Volk hin bewertet.

Die Faszination, die von den Richtergestalten ausgeht, bleibt auch im größeren Kontext ein wichtiges Element des Gesamtbildes, ihre Errungenschaften werden weder ignoriert noch verleugnet. Indem das Richterbuch die literarische Strategie der Periodisierung für die Rekonstruktion der Vergangenheit aufgreift,¹⁰¹ lassen sich die einzelnen Erzählungen und Erzählzyklen

⁹⁹ Auch bei Haggai und Sacharja findet sich keine generelle Ablehnung der „people of the land“. Grabbe, *History*, 359.

¹⁰⁰ Vgl. Knoppers, *Nehemia*, 320–323.

¹⁰¹ Japhet, *Periodization*, 505.

zu einem neuen Gesamtbild zusammenfügen. Die großen Helden können weiterhin bewundert werden, doch verhindert die Gesamtperspektive des Buches, dass sie als Vorbild erscheinen.

Mit dem ambivalenten Blick auf die Richter als Führungsgestalten und der kritischen Haltung gegenüber dem Königtum (Ri 9) zeigt sich das Richterbuch insgesamt skeptisch gegenüber Führungskonzepten. Doch trotz dieser kritischen Haltung wird immer wieder deutlich, dass es sowohl einer Führung als auch verbindlicher Richtlinien für das Leben im Land bedarf. In den einzelnen Richtererzählungen wird nur von Debora kurz geschildert, dass sie tatsächlich Recht spricht und damit zumindest angedeutet, dass sie für die Bewahrung solcher Richtlinien Sorge trägt. In den Erzählungen, in denen das Volk selbst die Führung übernimmt, fällt umgekehrt das Fehlen von verbindlichen Richtlinien bzw. eine nicht angemessene Umsetzung auf. Obwohl die Notwendigkeit der Orientierung an den von Gott gegebenen Gesetzen nicht ausdrücklich gefordert wird, ist dieser Anspruch durch die expliziten Hinweise auf das nicht angemessene Verhalten Israels als auffallende Leerstelle präsent.

Die Schilderungen des Richterbuchs werfen einen äußerst kritischen Blick auf die erzählte Zeit, sie benennen Problemfelder, bieten aber keine nachhaltigen Bewältigungsstrategien an. Mögliche Konzepte werden vielmehr dekonstruiert und als temporäre Lösungen oder sogar als Irrwege entlarvt. Am Ende des Buches ist klar, welche Wege nicht zum Erfolg führen, neue sind jedoch noch nicht in Sicht. Die Absage an Heldengestalten, die kritische Einschätzung institutionalisierter Führungsfiguren und der misstrauische Blick auf die Selbstorganisation des Volkes weisen, trotz aller Bewunderung für die großen Gestalten der Vergangenheit, auf den unerlässlichen Prozess einer Neugestaltung hin.

3.4.1. *Historischer Kontext*

Die Frage, in welcher Zeit ein derart gestalteter Rückblick von besonderem Interesse gewesen sein könnte, lässt sich nicht eindeutig beantworten, dennoch lässt die Gesamtdarstellung gewisse Vermutungen zu. Die Erinnerung an die großen Gestalten der Geschichte des Volkes, die jedoch unwiderruflich der Vergangenheit angehören, und das Ringen um eine neue Solidarität des Volkes verweisen auf eine Zeit, in der zwar die Bewunderung der einstigen Größe hochgehalten wird, die Heldenfiguren aber nicht mehr als Vorbilder für die Gestaltung der Gegenwart dienen. Diese literarische Schwächung früherer Generationen kann beispielsweise in der Zeit nach dem Exil von ganz aktuellem Interesse sein. Zwar leben die großen Führungs-

gestalten wie Mose, Josua, David oder Salomo in der Erinnerung weiter, aber in der Gegenwart der Perserzeit ist für solche Figuren neben den persischen Statthaltern kein Platz mehr.¹⁰² Auch Rettergestalten, die das Land gegen seine unmittelbaren Nachbarn militärisch verteidigen, scheinen in einem politisch geeinten Großreich nicht mehr notwendig zu sein. In der Zeit des Wiederaufbaus des zweiten Tempels wurde der Versuch, die davidische Dynastie wiederzubeleben, abgelehnt,¹⁰³ und bei Deuterocesaja wird selbst die Vorstellung eines Messias für Israel auf den Perserkönig Kyrus übertragen (Jes 44,24–45,7). Damit wird der traditionelle Wunsch Israels nach einem König delegitimiert, die Vorstellung der Einheit Israels jedoch nicht gleichzeitig aufgegeben. Genauso stellt sich weiterhin die Frage, wie ein Leben im Land gelingen kann, wie Israel seine Identität definiert und in welchem Ausmaß es sich in der Folge von anderen abgrenzt. Trotz Israels Loyalität den Persern gegenüber entwickelt sich in dieser Zeit eine nationale Identität. Dabei gewinnt die Tradition als Grundlage des eigenen Selbstverständnisses zunehmend an Bedeutung.¹⁰⁴ Die kritische Erinnerung an fähige Führergestalten unterstreicht die Notwendigkeit einer alternativen autorisierten Instanz. An die Stelle des Königs tritt die Forderung einer stärkeren Orientierung an den Weisungen der Tora.¹⁰⁵ Damit rücken zugleich auch Fragen wie beispielsweise jene nach der Zugänglichkeit der überlieferten schriftlichen Tradition oder der Wunsch nach einer verlässlichen Bewahrung der Tradition stärker in das Zentrum des Interesses. Diese Aufgabe kann nur eine kleine Gruppe von ausgebildeten Schreibern („Literati“) erfüllen. Ihr literarisches Werk wird für Israel zur Lebensgrundlage, denn nur darin finden sich die göttlichen Unterweisungen und Lehren, die für ein erfolgreiches Leben im Land notwendig sind. Zudem sind diese „Literati“ die Einzigen, welche die Kunst des Lesens und Schreibens beherrschen, die deshalb über einen Zugang zu diesem „göttlichen Wissen“ verfügen und es in der Folge vermitteln können.¹⁰⁶ Die kritische Darstellung der Führungspersönlichkeiten der Vergangenheit bedingt daher auch eine Stärkung dieser Gruppe, die eine Überlieferung der Tora gewährleistet.¹⁰⁷

¹⁰² Ben Zvi spricht in diesem Zusammenhang von einer gezielten literarischen Schwächung der früheren Generationen, um die Überlieferung den aktuellen Erfordernissen anzupassen. *Ben Zvi, What is new?*, 41.

¹⁰³ Die Neuorganisation der Gemeinschaft findet „ihr Vorbild an in die vorstaatliche Zeit projizierten Strukturen“. *Schmid, Literaturgeschichte*, 140.

¹⁰⁴ *Grabbe, History*, 342.

¹⁰⁵ Vgl. *Achenbach, The Pentateuch*, 254.

¹⁰⁶ *Ben Zvi, Yehud*, 41–42.

¹⁰⁷ Vgl. *Ben Zvi, Yehud*, 41.

Die Frage nach der idealen Führungspersönlichkeit kann jedoch nicht nur auf die Gruppe insgesamt hin gelesen werden. An die Stelle eines Richters oder Königs kann auch eine Person aus der Gruppe der schriftgelehrten Weisen treten, jemand, der mit der Tradition vertraut ist und die göttlichen Weisungen lehren und verkünden kann. Die Antwort auf diese Suche könnte auch eine Führungsgestalt wie Esra sein: „ein kundiger Schriftgelehrter/Schreiber im Gesetz des Mose“ (ספר מהיר בתורת משה) (Esra 7,6).¹⁰⁸ Von einer derartigen Führungspersönlichkeit ist im Richterbuch selbst nicht die Rede. Die Hoffnung zielt auf die Durchsetzung von Richtlinien, die es den Menschen ermöglichen, das zu tun, was „richtig in den Augen JHWHs“ ist. Diese Vorstellung wird nicht weiter entfaltet, sie ist jedoch offen auf eine Ausgestaltung und trotz skeptischer Zurückhaltung auch auf eine Personifizierung hin. Das Richterbuch erscheint aus dieser Perspektive als ein impliziter Aufruf an jene, die wissen was „richtig und falsch“, „gut und böse“ ist, die Zugang zur göttlichen Weisung haben, sich der Vergangenheit zu erinnern und ihrer Aufgabe, Israel zu (re)konstruieren, gerecht zu werden.

Der zweite im Richterbuch immer wieder betonte Aspekt ist der Zusammenhalt des Volkes. Neben einer Führungspersönlichkeit spielt gerade das Verhältnis der israelitischen Stämme zueinander eine wichtige Rolle bei der Konstruktion der Identität Israels.¹⁰⁹ Obwohl die Konkurrenz der Stämme im Richterbuch problematisiert wird, halten die Erzählungen am Ideal der Gemeinschaft fest. Ganz anders wird der Konflikt in den Büchern Esra und Nehemia geschildert. Darin tritt das Konzept von Israel als einer exklusiven Gruppe an die Stelle des Strebens nach Solidarität aller Stämme. Die Zielvorstellungen (W-Welt) dieser beiden Konzepte stehen sich konträr gegenüber. Doch lässt sich auch aus der Darstellung bei Esra und Nehemia nicht auf die historische Realität einer unüberwindlichen Trennung zwischen Juda und den nördlichen Stämmen schließen. Auf kultureller Ebene zeigen sich in dieser Zeit sogar auffallende Übereinstimmungen zwischen den Provinzen Yehud and Samaria, die sich nicht nur auf gemeinsame Wurzeln dieser beiden administrativen Einheiten zurückführen lassen. Die persische ebenso wie die folgende hellenistische Zeit scheint vielmehr von einer Kultur des

¹⁰⁸ Das Ziel Esras ist es, die Weisungen zu bewahren und in Israel zu verkünden. (Esra 7,10). Knoppers, *Ethnicity*, 159.

¹⁰⁹ „However and whenever the Israelite tribal system originated, it seems that tribal consciousness persisted into the Neo-Babylonian and Persian Period and even intensified in the wake of the disasters of the early sixth century B.C.E.“ *Blenkinsopp*, *Benjamin traditions*, 629.

Kontaktes geprägt gewesen zu sein, wobei für viele Menschen in Yehud und Samaria enge wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen selbstverständlich waren.¹¹⁰ Die Idealvorstellung von Israel als einer großen Stämmegemeinschaft, die friedlich und getrennt von allen anderen Völkern im Land lebt, kann auch in dieser Zeit weiter bestehen bleiben, denn diese Hoffnung ist nicht notwendigerweise mit der Vorstellung eines eigenen Staates verbunden.¹¹¹ Am Ende der Perserzeit, als die von den Persern garantierte Stabilität schwindet, kann der im Richterbuch dargebotene Blick auf die Vergangenheit und die darin aufgezeigten Probleme neu an Aktualität gewinnen.¹¹²

3.4.2. *Kanonischer Kontext*

Der Platz, der dem Richterbuch zwischen dem Buch Josua und den Samuebüchern zugewiesen wird, fügt der Geschichte Israels eine neue Epoche hinzu, die mit ihrem kritischen Blick sowohl die vorausgehenden als auch die folgenden Bücher infrage stellt. Das Richterbuch präsentiert insgesamt einen überaus kritischen, reflektierten Rückblick, der eine große Vergangenheit (re)konstruiert und zugleich darauf hinweist, dass diese Erinnerungen keine Lösung für die gegenwärtigen Herausforderungen bieten. Die Zeit der großen, von Gott in eine Situation hinein erwählten Führungsgestalten ist vorbei. Gleichzeitig zeigen die Erzählungen auch die Gefährdung eines führungs- und orientierungslosen Volkes. Die kritische Perspektive des Richterbuchs setzt damit einen deutlich anderen Schwerpunkt als die Bücher Josua und Samuel, die an dem Konzept großer Führungspersonlichkeiten weitgehend festhalten. Es bietet eine Darstellung der Vergangenheit an, die sich der Notwendigkeit eines Neuanfangs bewusst ist, aber die konkrete Ausgestaltung dieses Neuanfangs offen lässt. Die Eingliederung dieser kritischen Anfrage an den Beginn des (re)konstruierten Lebens Israels im Land erlaubt es, den aktuell erforderlichen Neubeginn mit Blick in die eigene Geschichte zu reflektieren. Der neue Anfang ist in diesem Sinne kein Bruch mit der Tradition, sondern knüpft an bereits in der Vergangenheit gestellte Fragen an. Der Anknüpfungspunkt ist erneut ganz Israel, nicht eine kleine exklusive Gruppe. Zumindest in der Tradition und in der Erinnerung existiert Israel als ein großer, heterogener Stämmeverbund.

¹¹⁰ Knoppers, *Revisiting*, 277–280.

¹¹¹ Knauf, *Bethel*, 320–321.

¹¹² Knauf, *Bethel*, 330.

LITERATURVERZEICHNIS

- Achenbach, Reinhard: The Pentateuch, the prophets, and the Torah in the fifth and fourth centuries B.C.E. In: Oded Lipschits; Gary N. Knopper (Hg.), *Judah and the Judeans in the fourth century B.C.E.* Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 2007, 253–285.
- Ackerman, Susan: Digging up Deborah. Recent Hebrew Bible scholarship on gender and the contribution of archaeology. In: *Near Eastern Archaeology* 66 (2003), 172–184.
- Albertz, Rainer: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. 1. Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit* (Grundrisse zum Alten Testament 8). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992.
- Allrath, Gaby; Gymnich, Marion: Feministische Narratologie. Neue Ansätze in der Erzähltheorie. In: Ansgar Nünning; Vera Nünning (Hg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie* (WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 4). Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 2002, 35–72.
- Allrath, Gaby; Surkamp, Carola: Erzählerische Vermittlung, unzuverlässiges Erzählen, Multiperspektivität und Bewusstseinsdarstellung. In: Vera Nünning (Hg.), *Erzähltextanalyse und Gender Studies*. Stuttgart: Metzler 2004, 143–179.
- Alter, Robert: *The art of biblical narrative*. New York, NY: Basic Books 1981.
- Samson without folklore. In: Susan Niditch (Hg.), *Text and tradition. The Hebrew Bible and folklore* (The Society of Biblical Literature Semeia studies). Atlanta, Ga.: Scholars Press 1990, 47–56.
- Amit, Yairah: The story of Ehud (Judges 3:12–30). The form and the message. In: J. Cheryl Exum (Hg.), *Signs and wonders. Biblical texts in literary focus* (Semeia studies). The society of biblical literature 1989, 97–124.
- Hidden polemic in the conquest of Dan. Judges XVII–XVIII. In: *Vetus Testamentum* 40 (1990), 4–20.
- The book of Judges. The art of editing (Biblical interpretation series 38). Leiden: Brill 1999.
- Bochim, Bethel, and the hidden polemic (Judg 2,1–5). In: Gershon Galil; Moshe Weinfeld (Hg.), *Studies in historical geography and biblical historiography* (Vetus Testamentum. Supplements 81). Leiden u. a.: Brill 2000, 121–131.
- Hidden Polemics in Biblical Narrative (Biblical Interpretation Series 25). Leiden, u. a.: Brill 2000.
- Asen, Bernhard A.: Deborah, Barak and Bees: Apis mellifera, apiculture and Judges 4 and 5. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 109/4 (1997), 514–533.
- Assis, Elie: „How long are you slack to go to possess the land“ (Jos XVIII 3). Ideal and reality in the distribution descriptions in Joshua XIII–XIX. In: *Vetus Testamentum* 53 (2003), 1–25.
- Self-interest or communal interest. An ideology of leadership in the Gideon, Abimelech and Jephthah narratives (Judg 6–12) (Vetus Testamentum. Supplements 106). Leiden: Brill 2005.

- Man, woman and God in Judg 4. In: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 20 (2006), 110–124.
- Auld, A. Graeme: Judges 1 and history. A reconsideration. In: *Vetus Testamentum* 25 (1975), 276–284.
- Gideon: hacking at the heart of the Old Testament. In: *Vetus Testamentum* 39 (1989), 257–267.
- Bachtin, Michail: Probleme der Poetik Dostoevskijs [übers. Adelheid Schramm]. München: Hanser 1971.
- Das Wort im Roman. In: Rainer Grübel (Hg.), *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979, 154–300.
- Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. (übers. Alexander Kaempfe). Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1990/2000.
- Bader, Winfried: Simson bei Delila. Computerlinguistische Interpretation des Textes Ri 13–16 (Textwissenschaft, Theologie, Hermeneutik, Linguistik, Literaturanalyse, Informatik 3). Tübingen: Francke 1991.
- Ballhorn, Egbert: Israel am Jordan. Narrative Topographie im Buch Josua (Bonner Biblische Beiträge 162). Göttingen: Bonn University Press 2011.
- Bal, Mieke: Murder and difference. Gender, genre, and scholarship on Sisera's death (Indiana studies in biblical literature). Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press 1988.
- Between altar and wondering rock. Toward a feminist philology. In: Mieke Bal (Hg.), *Anti-covenant. Counter-reading women's lives in the Hebrew Bible* (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 81). Sheffield: Almond Press 1989, 211–232.
- Commemorating the dead: Sacrificed women and readings of revenge. Between altar and wondering rock. Toward a feminist philology. In: Mieke Bal (Hg.), *Anti-covenant. Counter-reading women's lives in the Hebrew Bible* (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 81). Sheffield: Almond Press 1989, 211–231.
- Barré, Michael L.: The Meaning of PRŠDN in Judges III 22. In: *Vetus Testamentum* 41 (1991), 1–11.
- Bartelmus, Rüdiger: Die sogenannte Jothamfabel – eine politisch-religiöse Parabeldichtung. Anmerkungen zu einem Teilaspekt der vordeuteronomistischen israelitischen Literaturgeschichte. In: *Theologische Zeitschrift* 41,2 (1985), 97–120.
- Bauer, Uwe F.W.: Judges 18 as an anti-spy story in the context of an anti-conquest story. The creative usage of literary genres. In: *Journal for the study of the Old Testament* 88 (2000), 37–47.
- Bauks, Michaela: Traditionsgeschichtliche Erwägungen zur Namenlosigkeit von Jiftachs Tochter (Ri 11,29–40) In: *Lectio Difficilior* 1 (2007), 1–20. URL: http://www.lectio.unibe.ch/07_1/bauks_namenlosigkeit.htm (04-23-2011).
- Jephthas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29–40. Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Bechmann, Ulrike: Das Deborahlied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu Richter 5 (Dissertationen. Theologische Reihe 33). St. Ottilien: EOS-Verlag 1989.
- Beck, John A.: Gideon, Dew, and the narrative-geographical shaping of Judges 6:33–40. In: *Bibliotheca Sacra* 165:675 (2008), 28–38.

- Becker-Spörl, Silvia: „Und sang Debora an jenem Tag.“ Untersuchungen zu Sprache und Intention des Deboraliedes (Ri 5). (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie 620). Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1998.
- Becker, Uwe: Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 192). Berlin u. a.: de Gruyter 1990.
- Bender, Claudia: Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Folge 9, H. 17). Stuttgart: Kohlhammer 2008.
- Ben Zvi, Ehud: What is new in Yehud? Some considerations. In: Rainer Albertz; Bob Becking (Hg.), *Yahwism after the exile. Perspectives on Israelite religion in the Persian era* (Studies in theology and religion 5). Assen: Royal Van Gorcum 2003, 32–48.
- Berman, Joshua: The „sword of mouths“ (Jud III 16; Ps CXLIX 6; Prov V 4). A metaphor and its ancient Near Eastern context. In: *Vetus Testamentum* 52 (2002), 291–303.
- Beyerlin, Walter: Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch. In: Otto Kaiser; Ernst Würthwein (Hg.), *Tradition und Situation. Studien zur Prophetie. Festschrift für Artur Weiser*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963, 1–29.
- Geschichte und heilsgeschichtliche Traditionsbildung im Alten Testament. Ein Beitrag zur Traditionsgeschichte von Richter VI–VIII. In: *Vetus Testamentum* 13 (1963), 1–25.
- Biran, Avraham: Tel Dan. Biblical texts and archaeological data. In: Michael D. Coogan; J. Cheryl Exum; Lawrence E. Stager (Hg.), *Scripture and other artifacts. Essays on the Bible and archaeology in honor of Philip J. King*. Louisville, Ky., Westminster: John Knox Press 1994, 1–17.
- Blenkinsopp, Joseph: Benjamin traditions read in the early Persian period. In: Oded Lipschits (Hg.), *Judah and the Judeans in the Persian period*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 2006, 629–645.
- Block, Daniel I.: Echo narrative technique in Hebrew literature. A study in Judges 19. In: *Westminster theological journal* 52 (1990), 325–341.
- Bluedorn, Wolfgang: Yahweh versus Baalism. A theological reading of the Gideon-Abimelech narrative (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 329). Sheffield: Sheffield Academic Press 2001.
- Bohmbach, Karla G.: Conventions/contraventions: The meanings of public and private for the Judges 19 concubine. In: *Journal for the study of the Old Testament* 83 (1999), 83–98.
- Boogaart, T.A.: Stone for stone. Retribution in the story of Abimelech and Shechem. In: *Journal for the Study of the Old Testament* 32 (1985), 45–56.
- Brecht, Bertolt: Das Leben des Galilei. In: *Die Stücke von Bertolt Brecht in einem Band*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, 491–539.
- Brenner, Athalya: A triangle and a rhombus in narrative structure. A proposed integrative reading of Judges 4 and 5. In: Athalya Brenner (Hg.), *A feminist companion to Judges* (The feminist companion to the Bible 4). Sheffield: Sheffield Academic Press 1993, 98–109.
- Brettler, Marc: Never the twain shall meet? The Ehud story as history and literature. In: *Hebrew Union College annual* 62 (1991), 285–304.

- Brettler, Marc Zvi: *The Book of Judges*. London: Routledge 2002.
- Buber, Martin: *Königtum Gottes*, Heidelberg: Schneider, 3. Aufl. 1956.
- Bultmann, Christoph: *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger“ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 153)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992.
- Butler, Trent: *Judges (Word biblical commentary 8)*. Nashville, TN: Thomas Nelson 2009.
- Camp, Claudia V.: Riddlers, tricksters and strange women in the Samson story. In: *Wise, strange and holy. The strange woman and the making of the Bible (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 320)*. Sheffield: Sheffield Academic Press 2000, 94–143.
- Camp, Claudia; Berquist, Jon L. (Hg.): *Constructions of space I. Theory, geography, and narrative (Library of Hebrew Bible / Old Testament studies 481)*. New York, NY, London: T & T Clark 2007.
- Carden, Michael: Homophobia and rape in Sodom and Gibeah. A response to Ken Stone. In: *Journal for the study of the Old Testament* 82 (1999), 83–96.
- Christianson, Eric S.: A fistful of Shekels: Scrutinizing Ehud's entertaining violence (Judges 3:12–30). In: *Biblical Interpretation* 11 (2003), 53–78.
- Claassens, L. Juliana M.: The character of God in Judges 6–8. The Gideon narrative as theological and moral resource. In: *Horizons in biblical theology* 23 (2001), 51–71.
- Coenen, Hans Georg: *Die Gattung Fabel. Infrastrukturen einer Kommunikationsform (UTB Literaturwissenschaft 2159)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.
- Collenberg, Ira; Giercke, Annett: Die Erzählkonzepte der Jiftacherzählung Ri 10,6–12,7. In: *Biblische Notizen* 135 (2007), 11–34.
- Craigie, P.C.: Deborah and Anat. A study of poetic imagery (Judges 5). In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978), 374–382.
- Craig, Kenneth M.: Bargaining in Tov (Judges 11, 4–11). The many directions of so-called direct speech. In: *Biblica* 79 (1998), 76–85.
- Crüsemann, Frank: *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 49)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978.
- Davies, Philip R.: The trouble with Benjamin. In: Robert Rezetko; Timothy H. Lim (Hg.), *Reflection and refraction. Studies in biblical historiography in honour of A. Graeme Auld (Vetus Testamentum. Supplements 113)*. Leiden: Brill 2007, 93–111.
- Day, Peggy L.: From the child is born the woman. The story of Jephthah's daughter. In: Peggy L. Day (Hg.), *Gender and difference in ancient Israel*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press 1989, 58–74.
- Disse, Andreas: *Informationsstruktur im biblischen Hebräisch 1 (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 56/1)*. St. Ottilien: EOS-Verlag 1998.
- Dünne, Jörg: *Soziale Räume. Einleitung*. In: Jörg Dünne; Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1800)*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, 289–303.

- Ebach, Jürgen; Rütherswörden, Udo: Pointen in der Jothamfabel. In: *Biblische Notizen* 31 (1986), 11–18.
- Ederer, Matthias: Ende und Anfang. Der Prolog des Richterbuchs (Ri 1,1–3,6) in „Biblischer Auslegung“ (Herders biblische Studien 68). Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2011.
- Eder, Sigrid: Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4 (Herders biblische Studien 54). Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2008.
- Egger-Wenzel, Renate: Jiftachs Tochter (Ri 11,29–40). In: *Biblische Notizen Neue Folge* 129 (2006), 5–16.
- Endris, Vince: Yahweh versus Baal. A narrative-critical reading of the Gideon/Abimelech narrative. In: *Journal for the study of the Old Testament* 33 (2008), 173–195.
- Eversmann, Anke: Gottesbefragung und Bruderkrieg in Ri 20. In: *Biblische Notizen* 136 (2008), 17–30.
- Exum, J. Cheryl: The theological dimensions of the Samson saga. In: *Vetus Testamentum* 32 (1983), 30–45.
- Mother in Israel. A familiar story reconsidered. In: Letty M. Russell (Hg.), *Feminist Interpretation of the Bible*. Philadelphia, Pa.: The Westminster Press 1985, 73–85.
- The centre cannot hold. Thematic and textual instabilities in Judges. In: *Catholic biblical quarterly* 52 (1990), 410–431.
- Fragmented women. Feminist (sub)versions of biblical narratives. Sheffield: JSOT-Press 1993.
- Feminist criticism. Whose interests are being served? In: Gale A. Yee (Hg.), *Judges and method. New approaches in biblical studies*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press 1995, 65–90.
- Was sagt das Richterbuch den Frauen? (Stuttgarter Bibelstudien 169). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997.
- Fewell, Danna Nolan: Deconstructive criticism. Achsah and the (e)razed city of writing. In: Gale A. Yee (Hg.), *Judges and method. New approaches in biblical studies*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press 1995, 119–143.
- Fewell, Danna Nolan; Gunn, David M.: Controlling perspectives. Women, men, and the authority of violence in Judges 4 & 5. In: *Journal of the American Academy of Religion* 58 (1990), 389–411.
- Fields, Weston W.: The motif „night as danger“ associated with three biblical destruction narratives. In: Michael Fishbane (Hg.), *Sha'arei Talmon. Studies in the Bible, Qumran, and the ancient Near East*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1992, 17–32.
- Fleishman, Joseph: The legality of the expulsion of Jephthah (Judges 11,11–11). In: *Diné Israel: An Annual of Jewish Law, Past and Present* 18 (1995/96), 61–80.
- Fritz, Volkmar: Abimelech und Sichem in Jdc IX. In: *Vetus Testamentum* 32 (1982), 129–144.
- Fuchs, Esther: Marginalization, ambiguity, silencing. The story of Jephthah's daughter. In: Athalya Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to Judges (The feminist companion to the Bible 4)*. Sheffield: Sheffield Academic Press 1993, 116–130.

- Gaß, Erasmus: Die Ortsnamen des Richterbuchs in historischer und redaktioneller Perspektive (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 35). Wiesbaden: Harrassowitz 2005.
- Zur Ehud-Tradition in historisch-topographischer Hinsicht. In: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 124,1 (2008), 38–50.
- Geiger, Michaela: Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium. Stuttgart: Kohlhammer 2010.
- Genette, Gérard: Die Erzählung, München: Wilhelm Fink, 2. Aufl. 1998.
- Giercke-Ungermann, Annett: Die Niederlage im Sieg. Eine synchrone und diachrone Untersuchung der Erzählung von 1 Sam 1 (Erfurter theologische Studien 97). Würzburg: Echter 2010.
- Gillmayr-Bucher, Susanne: „Und es gab keinen Antwortenden“. Einseitige direkte Rede in biblischen Erzählungen. In: Protokolle zur Bibel 15 (2006), 47–60.
- Framework and discourse in the book of Judges. In: Journal of biblical literature 128 (2009), 687–702.
- Görg, Manfred: Richter (NEB.AT). Würzburg: Echter Verlag 1993.
- Grabbe, Lester L.: A history of the Jews and Judaism in the Second Temple period. 1. Yehud. A history of the Persian province of Judah (Library of Second Temple Studies 47). London: T & T Clark 2004.
- Greenspahn, Frederick E.: The theology of the framework of Judges. In: Vetus Testamentum 36 (1986), 385–396.
- Greenstein, Edward: The riddle of Samson. In: Prooftexts 1 (1981), 237–260.
- Groß, Walter: Jiftachs Tochter. In: Frank-Lothar Hossfeld; Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments (Herders biblische Studien 44). Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2004, 273–293.
- Der Gottesbund im Richterbuch – eine Problemanzeige. In: Christoph Dohmen; Christian Frevel (Hg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel. Festschrift für Frank-Lothar Hossfeld (Stuttgarter Bibelstudien 211). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2007, 95–102.
- Richter (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2009.
- Das Richterbuch zwischen deuteronomistischem Geschichtswerk und Ennateuch. In: Hermann-Josef Stipp (Hg.), Das deuteronomistische Geschichtswerk (Österreichische biblische Studien 39). Frankfurt a. M.: Peter Lang 2011, 177–205.
- Guillaume, Philippe: Waiting for Josiah. The Judges (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 385). London: T & T Clark 2004.
- Gunn, David M.: Judges (Blackwell Bible Commentaries). Malden, MA: Blackwell Publishing 2005.
- Gutenberg, Andrea: Mögliche Welten. Plot und Sinnstiftung im englischen Frauenroman. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 2000.
- Halton, Charles: Samson's last laugh. The Š/ŠHQ pun in Judges 16:25–27. In: Journal of biblical literature 128 (2009), 61–64.
- Hardmeier, Christof: Textwelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel (Textpragmatische Studien zur Hebräischen Bibel 1/1). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003.

- Hartmann, Thomas A.G.: 722 in Richter 3,16 oder die Pygmäen im Dschungel der Längenmaße. In: *Zeitschrift für Althebraistik* 13 (2000), 188–193.
- Haupt, Birgit: Zur Analyse des Raums. In: Peter Wenzel (Hg.), *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 2004, 69–87.
- Heffelfinger, Katie M.: „My father is king“ chiefly politics and the rise and fall of Abimelech. In: *Journal for the Study of the Old Testament* 33 (2009), 277–292.
- Hendel, Ronald S.: Sibilants and šibbōlet (Judges 12:6). In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 301 (1996), 69–75.
- Hentschel, Georg: Gideons Kämpfe mit den Midianitern (Ri 6,33–8,21). In: Ansgar Moenikes (Hg.), *Schätze der Schrift. Festschrift für H. Fuhs (Paderborner theologische Studien 47)*. Paderborn: Schöningh 2007, 19–42.
- Abimelech – two sides of the story (Judges 9). In: Károly Dániel Dobos; Miklos Koeszeghy (Hg.), *With wisdom as a robe. Qumran and other Jewish studies in honour of Ida Froehlich*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2009, 41–56.
- Das Buch der Richter. In: Erich Zenger; Christian Frevel (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1)*. Stuttgart, Kevelaer: Kohlhammer, 8. Aufl. 2012, 269–279.
- Hentschel, Georg; Nießen, Christina: Der Bruderkrieg zwischen Israel und Benjamin (Ri 20). In: *Biblica* 89 (2008), 17–38.
- Herr, Bertram: Das Geheimnis des Rätsels. Rätsel als biblisch-theologische Größe (inklusive eines Forschungsberichts zu Ri 14,14.18). In: Susanne Gillmayr-Bucher; Annett Giercke; Christina Nießen (Hg.), *Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres (Erfurter theologische Studien 90)*. Würzburg: Echter Verlag 2007, 165–178.
- Hess, Richard S.: The Dead Sea scrolls and higher criticism of the Hebrew Bible. The case of 4QJudg^a. In: Stanley Porter; Craig Evans (Hg.), *The scrolls and the scriptures. Qumran fifty years after (Journal for the study of the pseudepigrapha. Supplement series 26)*. Sheffield: Sheffield Academic Press 1997, 122–128.
- Janzen, David: Why the deuteronomist told about the sacrifice of Jephthah's daughter. In: *Journal for the study of the Old Testament* 29 (2005), 339–357.
- Janzen, J. Gerald: A certain woman in the rhetoric of Judges 9. In: *Journal for the study of the Old Testament* (1987), 33–37.
- Japhet, Sara: Periodization between history and ideology II. Chronology and ideology in Ezra-Nehemiah. In: Oded Lipschits (Hg.), *Judah and the Judeans in the Persian period*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 2006, 491–508.
- Jericke, Detlef: Josuas Tod und Josuas Grab. Eine redaktionsgeschichtliche Studie. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 108,3 (1996), 347–361.
- Jull, Tom A.: MQRH in Judges 3. A scatological reading. In: *Journal for the study of the Old Testament* 81 (1998), 63–75.
- Kallai, Zecharia: The twelve-tribe systems of Israel. In: *Vetus Testamentum* 47 (1997), 53–90.
- Joshua and Judges 1 in biblical historiography. In: *Biblical historiography and historical geography. Collection of studies (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 44)*. Frankfurt a. M. u.a.: Lang 1998, 243–260.

- Kamrada, Dolores: The sacrifice of Jephthah's daughter and the notion of HĒREM (חרם) (A problematic narrative against its biblical background). In: Károly Dániel Dobos; Miklos Koeszeghy (Hg.), *With wisdom as a robe. Qumran and other Jewish studies in honour of Ida Froehlich*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2009, 57–85.
- Keel, Othmar: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 5. Aufl. 1996.
- Kegler, J.: Simson – Widerstandskämpfer und Volksheld. In: Gerhard Freund; Ekkehard Stegemann (Hg.), *Theologische Brosamen für Lothar Steiger. Zu seinem 50. Geburtstag gesammelt von Gerhard Freund und Ekkehard Stegemann (Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche. Beiheft 5)*. Heidelberg: BDBAT; Wiss.-Theol. Seminar 1985, 233–255.
- Kim, Uriah Y.: „Where is the home for the man of Luz?“ In: *Interpretation* 65 (2011), 250–262.
- Klein, Lillian R.: *The triumph of irony in the book of Judges (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 68)*. Sheffield: The Almond Press 1988.
- Knauf, Ernst Axel: *Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten*. In: Thomas Römer (Hg.), *The Future of the Deuteronomistic History (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 147)*. Leuven: Peeters 2000, 101–118.
- Bethel. The Israelite impact on Judean language and literature. In: Oded Lipschits (Hg.), *Judah and the Judeans in the Persian period*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 2006, 291–349.
- Knoppers, Gary N.: Revisiting the Samaritan question in the Persian period. In: Oded Lipschits (Hg.), *Judah and the Judeans in the Persian period*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 2006, 265–289.
- Nehemiah and Sanballat. The enemy without or within? In: Oded Lipschits; Gary N. Knoppers; Rainer Albertz (Hg.), *Judah and the Judeans in the fourth century B.C.E.* Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 2007, 305–331.
- Ethnicity, genealogy, geography, and change. The Judean communities of Babylon and Jerusalem in the story of Ezra. In: Gary N. Knoppers; Kenneth A. Ristau (Hg.), *Community identity in Judean historiography: biblical and comparative perspectives*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 2009, 142–172.
- Kooij, Arie van der: „And I also said“. A New interpretation of Judges II 3. In: *Vetus Testamentum* 45 (1995), 294–306.
- On male and female views in Judges 4 and 5. In: Bob Becking; Meindert Dijkstra (Hg.), *On reading prophetic texts. Gender-specific and related studies in memory of Fokkelen van Dijk-Hemmes (Biblical interpretation series 18)*. Leiden u. a.: Brill 1996, 135–152.
- Kratz, Reinhard G.: *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik (Uni-Taschenbücher 2157 = UTB für Wissenschaft)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.
- Kühler, Max: *Jerusalem*. In: *NBL* 2. Zürich 1995, 294–314.
- Lämmert, Eberhard: *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart: Metzler, 8. Aufl. 1988.
- Lee, Bernon: Fragmentation of reader focus in the preamble to battle in Judges 6:1–7:14*. In: *Journal for the study of the Old Testament* 97 (2002), 65–86.

- Lefebvre, Henri: Die Produktion des Raums. In: Jörg Dünne; Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaft* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1800). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, 330–342.
- Levin, Christoph: Das Alter des Deboralieds. In: *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 316). Berlin u. a.: de Gruyter 2003, 124–141.
- Lewis, Theodore J.: The identity and function of El/Baal Berith. In: *JBL* 115/3 (1996), 401–423.
- Lindars, Barnabas: Jotham's fable – a new form-critical analysis. In: *The Journal of Theological Studies* 24 (1973), 355–366.
- Liss, Hanna: Die Fabel des Yotam in Ri 9, 8–15 – Versuch einer strukturellen Deutung. In: *Biblische Notizen* 89 (1997), 12–18.
- Logan, Alice: Rehabilitating Jephthah. In: *Journal of biblical literature* 128 (2009), 665–686.
- Longacre, Robert: Joseph. A story of divine providence. A text theoretical and textlinguistic analysis of Gen 37 and 39–48. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns 1989.
- Löw, Marina: Raumsoziologie (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1506). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- Macintosh, A.A.: The meaning of MKLYM in Judges XVIII 7. In: *Vetus Testamentum* 35 (1985), 69–77.
- Maier, Christl: Daughter Zion, mother Zion. Gender, space, and the sacred in ancient Israel. Minneapolis, Minn.: Fortress Press 2008.
- Malmes, Judith: Die Erzählung von Jiftach und seiner Tochter (Ri 11,29–40). Eine empirische Lesestudie. In: *Protokolle zur Bibel* 18 (2009), 1–30.
- Maly, Eugene H.: The Jotham fable – anti-monarchical? In: *Catholic biblical quarterly* 22 (1960), 299–305.
- Martinez, Matias; Scheffel, Michael: Einführung in die Erzähltheorie, München: Beck, 2. Aufl. 2000.
- Matthews, Victor H.: Hospitality and hostility in Judges 4. In: *Biblical theology bulletin* 21 (1991), 13–29.
- Hospitality and hostility in Genesis 19 and Judges 19. In: *Biblical theology bulletin* 22 (1992), 3–11.
- Mayes, Andrew D.H.: Deuteronomistic royal ideology in Judges 17–21. In: *Biblical Interpretation* 9 (2001), 241–258.
- McKenzie, John Lawrence: The world of the Judges. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall 1966.
- McMillion, Phillip: Worship in Judges 17–18. In: M. Patrick Graham; Rick R. Marrs; Steven L. McKenzie (Hg.), *Worship and the Hebrew Bible* (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 284). Sheffield: Sheffield Academic Press 1999, 225–243.
- Metzger, Martin: Zeder, Weinstock und Weltenbaum. In: Dwight R. Daniels (Hg.), *Ernten, was man sät. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag* 1991, 197–229.
- Meyers, Carol L.: Tribes and tribulations. Rethorizing earliest „Israel“. In: Roland Boer (Hg.), *Tracking the tribes of Yahweh. On the trail of a classic* (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 351). Sheffield: Sheffield Academic Press 2002, 35–45.

- Moore, George F.: A critical and exegetical commentary on Judges (The international critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament). Edinburgh: Clark, 8. Aufl. 1966.
- Morschauer, Scott: „Hospitality“, hostiles and hostages. On the legal background to Genesis 19:1–9. In: *Journal for the study of the Old Testament* 27 (2003), 461–485.
- Mueller, Aydeet: The Micah story. A morality tale in the book of judges (Studies in biblical literature 34). Frankfurt a. M.: Peter Lang 2001.
- Müller, Reinhard: Theologie jenseits der Königsherrschaft. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 104 (2007).
- Müllner, Ilse: Tödliche Differenzen. Sexuelle Gewalt als Gewalt gegen Andere in Ri 19. In: Luise Schottroff; Marie-Theres Wacker (Hg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus* (Biblical interpretation series 17). Leiden u. a.: Brill 1996, 81–100.
- Naʿaman, Nadav: The Danite campaign northward (Judges XVII–XVIII) and the migration of the Phocaeans Massalia (Strabo VI 1,4). In: *Vetus Testamentum* 55 (2005), 47–60.
- Neef, Heinz-Dieter: Der Sieg Deborahs und Baraks über Sisera. Exegetische Beobachtungen zum Aufbau und Werden von Jdc 4,1–24. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 101 (1989), 28–49.
- : Deboraerzählung und Deboralied. Beobachtungen zum Verhältnis von Jdc iv und v. In: *Vetus Testamentum* 44 (1994), 47–59.
- : Ephraim. Studien zur Geschichte des Stammes Ephraim von der Landnahme bis zur frühen Königszeit (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 238). Berlin u. a.: de Gruyter 1995.
- : Michas Kult und Jahwes Gebot. Jdc 17, 1–18, 31 Vom kultischen Pluralismus zur Alleinverehrung JHWHs. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 116 (2004), 206–222.
- : Eglon als „Kälbermann“? Exegetische Beobachtungen zu Jdc 3:12–30. In: *Vetus Testamentum* 59 (2009), 284–294.
- Newsom, Carol A.: Bakhtin, the Bible, and dialogic truth. In: *The Journal of Religion* 76 (1996), 290–306.
- Niditch, Susan: Reading stories in Judges 1. In: Fiona Black; Roland Boer; Erin Runions (Hg.), *The labour of reading. Desire, alienation, and biblical interpretation* (Society of Biblical Literature. Semeia Studies 36). Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature 1999, 193–208.
- : *Judges. A commentary* (The Old Testament library). Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press 2008.
- Nielsen, Kirsten: There is hope for a tree. The tree as metaphor in Isaiah (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 65). Sheffield: Sheffield Academic Press 1989.
- Niemann, Hermann Michael: Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 135). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985.
- Noth, Martin: *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Kl., 18,2). Tübingen: Niemeyer 1943.
- Nünning, Ansgar: Grundzüge eines kommunikationstheoretischen Modells der

- erzählerischen Vermittlung. Die Funktionen der Erzählinstanz in den Romanen George Eliots (Horizonte. Studien zu Texten und Ideen der europäischen Moderne, Bd. 2.). Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 1989. 323–349.
- Die Funktionen von Erzählinstanzen. Analysekategorien und Modelle zur Beschreibung des Erzählerverhaltens. In: *Literatur in Wissenschaft und Unterricht* XXX,4 (1997), 323–349.
- Nünning, Vera; Nünning, Ansgar: Multiperspektivität aus narratologischer Sicht. Erzähltheoretische Grundlagen und Kategorien zur Analyse der Perspektivenstruktur narrativer Texte. In: Ansgar Nünning; Vera Nünning (Hg.), *Multiperspektivisches Erzählen. Zur Theorie und Geschichte der Perspektivenstruktur im englischen Roman des 18. bis 20. Jahrhunderts*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 2000, 39–77.
- Von „der“ Erzählperspektive zur Perspektivenstruktur narrativer Texte. Überlegungen zur Definition, Konzeptualisierung und Untersuchbarkeit von Multiperspektivität. In: Ansgar Nünning; Vera Nünning (Hg.), *Multiperspektivisches Erzählen. Zur Theorie und Geschichte der Perspektivenstruktur im englischen Roman des 18. bis 20. Jahrhunderts*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 2000, 3–38.
- Von der strukturalistischen Narratologie zur „postklassischen“ Erzähltheorie. Ein Überblick über neuere Ansätze und Entwicklungstendenzen. In: Ansgar Nünning; Vera Nünning (Hg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie* (WVT Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 4). Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 2002, 1–33.
- O'Connell, Robert: *The rhetoric of the book of Judges* (Vetus Testamentum. Supplements 63). Leiden: Brill 1996.
- Organ, Barbara E.: Pursuing Phinehas. A synchronic reading. In: *Catholic biblical quarterly* 63 (2001), 203–218.
- Pfister, Manfred: *Das Drama*. Wilhelm Fink, 11. Aufl. 2001.
- Polzin, Robert: *Moses and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomic History*. New York, NY: The Seabury Press 1980.
- Rake, Mareike: „Juda wird aufsteigen!“ Untersuchungen zum ersten Kapitel des Richterbuches. Berlin u. a.: de Gruyter 2006.
- Rechenmacher, Hans: Personennamen als theologische Aussagen. Die syntaktischen und semantischen Strukturen der satzhafte theophoren Personennamen in der hebräischen Bibel. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 50). St. Ottilien: EOS-Verlag 1997.
- Rendsburg, Gary A.: More on Hebrew ŠIBBŌLET. In: *Journal of Semitic studies* 33 (1988), 255–258.
- Revell, E.J.: The battle with Benjamin (Judges XX 29–48) and Hebrew narrative techniques. In: *Vetus Testamentum* 35 (1985), 417–433.
- Richter, Wolfgang: Die Bearbeitung des „Retterbuches“ in der deuteronomischen Epoche (Bonner Biblische Beiträge 21). Bonn: Hanstein 1964.
- Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (Bonner Biblische Beiträge 18). Bonn: Hanstein, 2. Aufl. 1966.
- Robinson, Bernard P.: The story of Jephthah and his daughter. Then and now. In: *Biblica* 85 (2004), 331–348.
- Römer, Thomas C.: Why would the Deuteronomists tell about the sacrifice of Jephthah's daughter? In: *Journal for the study of the Old Testament* 77 (1998), 27–38.

- The so-called Deuteronomistic History. A sociological, historical and literary introduction. London, New York: T & T Clark 2007.
- Das deuteronomistische Geschichtswerk und die Wüstentraktionen der Hebräischen Bibel. In: Hermann-Josef Stipp (Hg.), *Das deuteronomistische Geschichtswerk* (Österreichische biblische Studien 39). Frankfurt a. M.: Peter Lang 2011, 55–88.
- Ronen, Ruth: Possible Worlds in literary theory (Literature, culture, theory 7). Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- Rösel, Hartmut N.: Die Überleitungen vom Josua – ins Richterbuch. In: *Vetus Testamentum* 30 (1980), 342–350.
- Ryan, Marie-Laure: The Modal structure of narrative universes. In: *Poetics Today* 6 (1985), 717–755.
- Possible worlds, artificial intelligence, and narrative theory. Bloomington, Ind. u. a.: Indiana University Press 1991.
- Satterthwaite, P.E.: Narrative artistry in the composition of Judges XX 29 ff. In: *Vetus Testamentum* 42 (1992), 80–89.
- Scherer, Andreas: Überlieferungen von Religion und Krieg. Exegetische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Richter 3–8 und verwandten Texten (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 105). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005.
- Schloen, J. David: Caravans, Kenites, and Casus belli: Enmity and Alliance in the Song of Deborah. In: *Catholic biblical quarterly* 55 (1993), 18–38.
- Schmid, Konrad: *Erzväter und Exodus* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 81). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999.
- *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008.
- Schmid, Wolf: Dialogizität in der Narrativen Kommunikation. In: Ingunn Lunde (Hg.), *Dialogue and rhetoric. Communication strategies in Russian text and theory* (Slavica Bergensia 1). Bergen: Univ. Bergen, Dept. of Russian Studies 1999, 9–23.
- Schöpfli, Karin: Jotham's fable (Judges 9:8–15) – A prophetic text within the book of Judges. In: M. Augustin; H.M. Niemann (Hg.), *Basel und Bibel – Collected communications to the XVIIth congress of the international organization for the study of the Old Testament* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 51). Frankfurt a. M.: Peter Lang 2001, 97–102.
- Jotham's speech and fable as prophetic comment on Abimelech's story. The genesis of Judges 9. In: *Scandinavian journal of the Old Testament* 18 (2004), 3–22.
- Schottroff, W.: Jebus. In: *NBL* 2. Zürich 1995, 280.
- Schulmeister, Irene: Signale von „Grenzkonstruktion“ und „Grenzdestruktion“ in Dtn 23,2–9 und Jes 56,1–8. In: Gerlinde Baumann et al. (Hg.), *Zugänge zum Fremden Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 25). Frankfurt a. M.: Peter Lang 2012, 31–51.
- Seidl, Theodor: Vermittler von Weisung und Erkenntnis. Priester außerhalb der Priesterschrift. Eine Textstudie (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 81). St. Ottilien: EOS-Verlag 2006.
- Shalom-Guy, Hava: Three-way intertextuality: some reflections of Abimelech's

- death at Thebez in biblical narrative. In: *Journal for the Study of the Old Testament* 34 (2010), 419–432.
- The call narratives of Gideon and Moses: Literary convention or more? In: *The Journal of Hebrew Scriptures* 11 (2011), 2–19. URL: <http://www.jhsonline.org>.
- Smend, Rudolf: Das uneroberte Land. In: Rudolf Smend (Hg.), *Zur ältesten Geschichte Israels. Gesammelte Studien Band 2* (Beiträge zur evangelischen Theologie 100). München: Kaiser 1987, 217–228.
- Soggin, Jan Alberto: Art. שׁוּב šūb zurückkehren. In: Ernst Jenni; Claus Westermann (Hg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*. München: Chr. Kaiser Verlag 1984, 884–891.
- Judges. A commentary (Old Testament library). London: SCM Press 1987.
- Ehud und Eglon: Bemerkungen zu Richter III 11b–31. In: *Vetus Testamentum* 39 (1989), 95–100.
- Spronk, Klaas: Deborah, a prophetess. The meaning and background of Judges 4:4–5. In: Johannes C. de Moor (Hg.), *The elusive prophet. The prophet as a historical person, literary character and anonymous artist* (Oudtestamentische studiën 45). Leiden u. a.: Brill 2001, 232–242.
- Stähli, Hans-Peter: Knabe – Jüngling – Knecht. Untersuchungen zum Begriff נער im Alten Testament. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 7). Frankfurt a. M u. a.: Peter Lang 1978.
- Stanzel, Franz: *Theorie des Erzählens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995.
- Stipp, Hermann-Josef: Simson, der Nasiräer. In: *Vetus Testamentum* 45 (1995), 337–369.
- Traditionsgeschichtliche Beobachtungen zu den Kriegserzählungen der Königsbücher. In: *RB* 104 (1997), 481–511.
- Richter 19 – ein frühes Beispiel schriftgestützter politischer Propaganda in Israel. In: Susanne Gillmayr-Bucher; Annett Giercke; Christina Nießen (Hg.), *Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres* (FS Hentschel) (Erfurter theologische Studien 90). Würzburg: Echter Verlag 2007, 127–164.
- Stone, Ken: Gender and Homosexuality in Judges 19. Subject-Honor, Object-Shame? In: *Journal for the study of the Old Testament* 67 (1995), 87–107.
- Stone, Lawson G.: Eglon's belly and Ehud's blade: a reconsideration. In: *Journal of Biblical Literature* 128 (2009), 649–663.
- Surkamp, Carola: Die Perspektivenstruktur narrativer Texte aus der Sicht der possible-worlds theory. Zur literarischen Inszenierung der Pluralität subjektiver Wirklichkeitsmodelle. In: Ansgar Nünning; Vera Nünning (Hg.), *Multiperspektivisches Erzählen. Zur Theorie und Geschichte der Perspektivenstruktur im englischen Roman des 18. bis 20. Jahrhunderts*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 2000, 111–132.
- Narratologie und Possible-Worlds Theory. Narrative Texte als alternative Welten. In: Ansgar Nünning; Vera Nünning (Hg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie 4* (WVT Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium). Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 2002, 111–132.
- Talmon, Shemaryahu: „In jenen Tagen gab es keinen מלך in Israel“ (Ri 18–21). In: Shemaryahu Talmon (Hg.), *Gesellschaft und Literatur in der Hebräischen Bibel. Gesammelte Aufsätze Band 1* (Information Judentum 8). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1988, 44–55.

- Tatu, Silviu: Jotham's fable and the crux interpretum in Judges IX. In: *Vetus Testamentum* 56,1 (2006), 105–124.
- Tollington, Janet E.: The book of Judges: The result of post-exilic exegesis?. In: Johannes C. de Moor (Hg.), *Intertextuality in Ugarit and Israel* (Oudtestamentische studiën 40). Leiden u. a.: Brill 1998, 186–196.
- Trible, Phyllis: Mein Gott, warum hast Du mich vergessen! (Texts of terror, dt.) *Frauenschicksale im Alten Testament*. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 491). Gütersloh: Mohn 1987.
- Tropper, Josef: Die šibbolæt-Fälle (Richter 12, 6). In: *Zeitschrift für Althebraistik* 10 (1997), 198–200.
- Waard, Jan de: Jotham's fable. An exercise in clearing away the unclear. In: Kurt Aland (Hg.), *Wissenschaft und Kirche*. (Texte und Arbeiten zur Bibel 4). Bielefeld: Luther-Verlag 1989, 362–370.
- Waltisberg, Michael: Zum Alter der Sprache des Deboraliedes Ri 5. In: *Zeitschrift für Althebraistik* 12/2 (1999), 218–232.
- Webb, Barry G.: The book of the Judges. An integrated reading (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 46). Sheffield: JSOT Press 1987.
- Weiser, Arthur: Das Deboralied. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 71 (1959), 67–97.
- Welke-Holtmann, Sigrun: Die Kommunikation zwischen Frau und Mann. Dialogstrukturen in den Erzähltexten der Hebräischen Bibel (Exegese in unserer Zeit 13). Münster: LIT Verlag 2004.
- Willi-Plein, Ina: Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse. (Stuttgarter Bibelstudien 153). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1993.
- Hiobs Widerruf? – Eine Untersuchung der Wurzel נחם und ihrer erzählerischen Funktion im Hiobbuch. In: Michael Pietsch; Tilmann Präckel (Hg.), *Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 2002 (Erstveröffentlichung 1983), 130–145.
- Wolde, Ellen van: Deborah and Ya'el in Judges 4. In: Bob Becking; Meindert Dijkstra (Hg.), *On reading prophetic texts. Gender-specific and related studies in memory of Fokkelen van Dijk-Hemmes* (Biblical interpretation series 18). Leiden u. a.: Brill 1996, 283–295.
- Wolf, Werner: Multiperspektivität. Das Konzept und seine Applikationsmöglichkeit auf Rahmungen in Erzählwerken. In: Ansgar Nünning; Vera Nünning (Hg.), *Multiperspektivisches Erzählen. Zur Theorie und Geschichte der Perspektivenstruktur im englischen Roman des 18. bis 20. Jahrhunderts*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 2000, 79–109.
- Wong, Gregory T.K.: Compositional strategy of the book of Judges. An inductive, rhetorical study (*Vetus Testamentum. Supplements* 111). Leiden u. a.: Brill 2006.
- Song of Deborah as polemic. In: *Biblica* 88,1 (2007), 1–22.
- Würthwein, Ernst: Abimelech und der Untergang Sichems – Studien zu Jdc 9. In: Ernst Würthwein (Hg.), *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 227). Berlin u. a.: de Gruyter 1994, 12–28.
- Yee, Gale A.: By the hand of a woman. The metaphor of the woman-warrior in Judges 4. In: *Semeia* 61 (1993), 99–132.

- Ideological criticism: Judges 17–21 and the dismembered body. In: Gale A. Yee (Hg.), *Judges and method: new approaches in biblical studies*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press 1995, 146–170.
- Younger, K. Lawson: The configuring of judicial preliminaries. Judges 1:1–2:5 and its dependence on the book of Joshua. In: *Journal for the study of the Old Testament* 68 (1995), 75–92.
- Zehnder, Markus: *Umgang mit dem Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des Fremden im Licht antiker Quellen (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 168)*. Stuttgart: Kohlhammer 2005.

BIBELSTELLENINDEX

Der Buchstabe "n" zwischen zwei Zahlen zeigt an, dass sich der entsprechende Verweis in einer Fußnote befindet. Die erste Zahl verweist auf die Seite, die zweite auf die Nummer der Fußnote.

Gen		21,2	153n342
12,18	179n393	21,4	146n319
16,11	173n379	23,11	179n393
18,32	113	25,12–13	237n549
19	224n512	31,17–18	238n553
20,9	179n393	34,19	47n23
24,7	141n307		
26,10	179n393	Dtn	
29,25	179n393	1,20–21	203n451
32,30	170n373	2	150n336
32,31	169n370	7,5	114n238
43,20	110n225	12,8	187
44,18	110n225	12,10	205n456
45,8	195n426	12,13	114n238
		14,29	218n493
Ex		16,14	218n493
1,6–8	50n29	17,12	236n545
5,15	179n393	20,16–18	201
10,4	106n217	22,22	236n545
10,12–14	106n217	22,24	178n390
14,11	179n393	22,29	178n390
17,6	172	23,22–24	152n342
18,13	91n167	26,12	218n493
19,21	169n370	27,15	207n465
23,20–23	54	28,1	106n217
32	77, 118	33,8–11	196
33,20	169n370	33,8–11	200n442
34,13	114n238		
		Jos	
Lev		1,2	203n451
9,24	112n231	2,17–20	141n308
25,18–19	205n456	8,24	201n447
26,5	205n456	10	48n25
		10,28–40	201n447
Num		11	42n10
12,11	110n225	11,23	66, 233n532
13	202n449	12,10	48n25
13,2	203n451	13–19	42n10
13,6	47n23	13,1–7	45n18, 55n50
14,24	47n23	13,6	205
20–21	150n336	14,6–15	47n23
20,11	172	15,17	68

Jos (*cont.*)

15,63	41n8
17-19	46
17,12	41n8
19,40-47	200
21,44-45	58
21,44	66
22,16	236n547
23	51
23-24	60n68
23,7	49n27
24,14	135n293
24,15	120n263
24,28	229n524
24,29	42n12

Rut

2,1	146n321
-----	---------

1 Sam

1,1-2	159n360
1,11	152n338
1,26	110n225
7,16	91n167, 232n529
9,1	146n321, 159n360
9,21	111n228
11	232n531
12,11	205n457
16,16	130n278
16,18	109n223, 146n321, 202n448
16,23	130n278
18,6	138n298
18,10	130n278
18,14	109n223
18,20	187n409
18,26	187n409
18,28	109n223
19,9	130n278
21,12	138n298
22,2	146
24,12	195n426
29,5	138n298
31	232n531
31,4	132n284

2 Sam

7,3	109n223
12,1-4	134n290
13	178n390
17,8	201n446
17,17	168n369
20,19	96n185

1 Kön

3,17	110n225
3,26	110n225
9,12	187n409
11,5	150n337
11,7	150n337
11,28	146n321
11,33	150n337
12	77
18,2	168n369
18,15	168n369
18,39	112n231

2 Kön

2,12	195n426
6,21	195n426
23,13	150n337

1 Chr

9,20	109n223
12,2	75
12,19	115n245

2 Chr

13,7	146n322
24,20	115n245

Koh

5,3-4	153n342, 153n343
-------	---------------------

Jdt

13,7-9	95n181
--------	--------

Ijob

5,4	205n455
-----	---------

Ps

4,9	205n458
7,3	205n455
50,22	205n455
66,13	148n331
73,4	77n118
137,3	96n191

Spr

5,1-10	99
5,21	200n441
9,2-18	99
12,15	187
20,25	153n343
21,2	187

Koh		34,28	205n458
5,3-4	153n342	36,24	141n307
		38,11	204n454
Sir		Dan	
18,22-24	153n343	1,15	77nn18
		8,4	205n455
Jes			
5,2	134n290		
5,29	205n455	Hos	
10,15	122n267	3,4	205n460
32,16-20	205n458	5,14	205n455
42,17	207n465		
42,22	205n455	Mi	
44,23	122n267	5,7	205n455
49,3	122n267		
60,21	122n267	Nah	
61,3	122n267	1,14	207n465
Jer		Hab	
12,15	229n524	2,18	207n465
26,14	187n409		
		Sach	
Ez		11,8	146n319
28,26	205n458	14,11	205n458

SACHREGISTER

- Bote Gottes, 50, 51, 53, 54, 55, 109–113, 121, 159–160, 168–170, 172–173
- Deuteronomistisches Geschichtswerk, 3–5
- Diachrone Textanalyse, 3–4, 19–20
- Erzählstimme, 21–24
- Erzähltheorie, 10n40, 10–19, 21n99
- Fremde Gottheiten, 55n49, 58, 62, 114–115, 120n263, 128n275, 155n352
- Baal, 62, 107–108, 113–115, 123, 155n352, 248n7
- Aschtarot, 62, 155n352
- Fremde Völker, 45, 50–56, 58, 61n69, 62, 63n75, 283–286
- Amalekiter, 283n94, 76, 284
- Ammoniter, 36, 76, 137–140, 149–151, 249, 257, 280
- Amoriter, 42, 45, 120, 140, 253, 255
- Hetiter, 283n94
- Jebusiter, 219, 254n25
- Kanaaniter, 45, 48
- Kenisiter, 47n23
- Keniter, 82, 83, 87, 99n200
- Maoniter, 283n94
- Midianiter, 103–105, 113, 114, 116, 124, 249, 284
- Moabiter, 70, 72, 76, 79, 80, 150, 248, 267, 280
- Perisiter, 283n94
- Philister, 63, 66, 158–167, 171, 172, 174–175, 177, 179, 180, 181–185, 259, 283, 285
- Sidonier, 205
- Gastfreundschaft, 83n134, 99, 100, 210–211, 217, 220, 222–224
- Geistkraft JHWHs, 65, 68, 115, 146, 156, 161, 171, 176
- Gelübde, 138, 148, 149, 151–155, 156, 229
- Nasiräer, 165, 168, 173, 176, 178
- Gott als Kriegsherr, 82, 123
- Gottesbefragung, 46, 190, 192, 199, 230, 231, 237, 265
- Hellenistische Zeit, 4, 290
- JHWH-Verehrung, 119, 207
- Karnevaleske Schilderung, 80, 183–186
- Kleine Richter, 34n154, 62, 65, 66n88, 91n167, 161n362
- Königtum, 117–118, 134, 135, 205–206, 272–279, 288
- Kult
- Altar, 104, 107–108, 114–115
- Heiligtum, 190–192, 195, 207, 254n17
- Kultbild, 197–198, 207
- Opfer, 77–78, 112, 138, 148, 151–153, 156, 158n358, 163, 170, 254, 262, 269
- Priester, 188, 189, 190, 192, 193, 195–196, 197, 199–200, 236
- Multiperspektivisches Erzählen, 17–19, 186n405
- Mutter, 89, 90, 96, 100, 101, 126, 128, 131, 146, 167–168, 176, 179, 188, 194, 195, 197–198, 207, 261–262
- Nachexilische Zeit, 288–291
- Ortsansässiger Fremder, 198n436, 215n484, 218, 222, 257
- Perserzeit, 4n16, 289, 291
- Prophet, 26, 27, 36, 62, 90, 92–94, 102, 103, 109, 110, 120–121, 123, 134, 135n295, 136, 267
- Raum
- Aktionsraum, 32, 34, 87, 88, 89, 140, 141, 165–167
- Grenze, 33, 34, 74, 89, 139, 141, 165, 166, 178
- Körper, 215–216
- Raumkonzept, 31, 32, 33, 40, 44, 52, 74, 87, 88, 89, 108, 140–141, 165, 166, 167, 193, 194, 215, 231, 232, 253n532
- Raumtheorie, 30–34
- Rechtsprechung, 87, 91, 102, 151, 269, 288
- Richterschema, 56–61, 68, 69, 80, 81, 83, 101, 108, 109, 110, 120, 123, 124, 136, 155, 156, 161, 183, 184, 185, 187, 205, 254n116, 264, 267, 270, 271

- Šibbolet, 144
- Solidarität, 38, 83, 105, 116, 118, 125, 126, 130,
132, 136, 154, 197, 207, 208, 235, 237, 241,
242, 243, 251, 257–260, 268, 270, 286, 287,
288, 290
- Stämme Israels, 32, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 42,
43, 44, 45, 46, 47, 53, 56, 61, 85, 88, 103,
107, 125, 139, 140, 141, 142, 209, 216, 226,
228, 229, 230, 231, 234, 235, 238, 240, 242,
243, 245–260, 265, 278, 284, 286, 290
- Tochter, 48, 138, 139, 141, 148, 152, 154, 155, 156,
157, 217, 223, 224, 228, 238, 239, 250, 261,
262
- Vater, 68, 107, 114, 123, 131, 138, 141, 154, 155, 171,
175, 181, 182, 195, 210, 214, 216, 217, 218, 221,
225
- Zeitdarstellung, 34–35, 211–214
„Zone der Helden“, 15